عسى الكرب الذي امسيت فيه يكون وراءه فرج قريب

التخصيص اي القصر على البعض
شائع كثير في العمومات بالقرائن المخصصة [illegible]

المبني للقياس لا يجوز [illegible]
يوجد في اللغة فان لا [illegible]

[illegible] علم ملزوم كالشمس على الضوء
على الدخان بخلاف العكس والمعلول [illegible]
علته بشرط المساواة كالدخان على النار
بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على
الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار والقمر

وجبل افعل ابصار ذا فلوس
[illegible] كان ذا دراهم والفضة
[illegible]

الفرق بين نفس الوجوب و وجوب الاداء
مذكور في فصل المامور به نوعان مطلق ومؤقت

فعول اسم فاعل للمبالغة [illegible]

التقدير [illegible] الكوثر [illegible]

الفرق بين الجزء والوصف والمجاور مذكور في
فصل النهي [illegible]

العدالة في الصدر الاول يعني القرن الاول والثاني والثالث
اصل بشهادة النبي عليه السلام وفي غير الصدر الاول المستور
[illegible] الفاسق لان الفسق في اهل الزمان غالب

لا بد وان يساوي
المعرف [illegible]
على قدر اي لا بد ان يساوي
يساوي مثلا [illegible]
بين اسم [illegible]

[illegible] بين المتواتر وخبر الواحد ذكره [illegible]
في فصل [illegible]

[illegible] اهل [illegible]

فسبحان [illegible] مصدر سبحه بمعنى نزهه تنزيها
السلطان [illegible] من السلاطة
[illegible] على العهد ويطلق على الحجة
[illegible]

الا [illegible]
[illegible]
الجبل [illegible]

وكان القوم [illegible]
[illegible]

العلاقة بالفتح علاقة الحب والخصومة ونحوهما من المعاني
وبالكسر علاقة السوط والسيف ونحوهما من المحسوسات

قوله [illegible]
[illegible]

الفرق بين التخيير والاباحة
[illegible]

[illegible]
[illegible]

[illegible]
ومن [illegible] الكلام [illegible]

[illegible] وعموم النفي
[illegible]

الاقتضاء [illegible]
[illegible] ١٨٥٢

[illegible]

السلم ضربان ضرب يتعلق بالمفرد ويسمه بعضهم تصورا وبعضهم معرفة
وضرب لا يتعلق الا بالنسبة الى الحصول ويسمه بعضهم تصديقا وبعضهم
علما شرح عضد

الحكم ان نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا انسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما
متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة
مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب [illegible]

المجاز راجح على الاشتراك تلويح في فصل حكم العام

الالتفات اثبات الكلام ابتداء بالسم تلويح الحاكم

التاويل من اولت الشيء صرفته ورجعته وهو اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة
وهو القطع بالمراد ولهذا حرم التفسير بالراي دون التاويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد
احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا لا بعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا تلويح في التقسيم الثالث

فان قيل ان قوله تعالى فاقتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي واما بعده
فلا شيء من القران يحتمل النسخ ومثله يسمى محكما لغيره ليشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم تلويح

اريد بسورة النساء القصرى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء
وفيها واولات الاحمال والمشهور يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي
خلقكم وبالطولى سورة البقرة وفيها يتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا والغرض من نزول تلك بعد هذه
بيان حكم ما بين الايتين حموي في باب القاضي العمادي

قوله اذا كان المقام خطابيا لا استدلاليا مط
بان لا يطلب فيه البرهان
بل يكتفي بمجرد ما يعني مقبول
الكلام

قوله فان طلقها الثالثة لانه عقبها بقوله فلا تحل له
من بعد حتى تنكح زوجا غيره فالحق ان المراد بالتسريح
الثالثة ولا تكرار فان الثاني ذكر بشرط الاعطاء حكم الخلع
والاول ذكر لبيان ابتداء شرعية الثالثة وحاصله ان الله
شرع اولا الطلاق ورتب على الثالثة حكما وبين ذلك بقوله الطلاق
مرتان وبعدهما اما امساك بمعروف او تسريح بثلثة
باحسان فان طلقها الثالثة اختيارا لاحد الامر
الجائزين له فحكمه ان لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فيحصل
ان كلتيهما مراد به الثالثة ابن الهمام في فصل ما تحل به
المطلقة

ثلثة قروء فان قيل التاء في ثلثة علامة التذكير ومثل العدد فيقال ثلثة رجال
وثلث نسوة والحيضة مؤنثة والطهر مذكر فدلت العلامة في الثلثة على ان المراد
بالقروء الاطهار قلنا ان الحيضة مؤنثة والطهر مذكر والقروء المضاف اليه الثلثة
مذكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم التذكير والتانيث كالبر والحنطة والاسد
والعين فلما اضيف الى المذكر روعي علامة التذكير كذا في الكشف حموي في الطلاق الرجعي

النشوز كراهة كل واحد من الزوجين
صاحبه وكذا النشوص
عناية
باب الخلع

[illegible]

في عقدة النكاح القياس في لفظ العقدة فتح العين كسرة وتحرك ويجوز
الفتح ايضا لقوله سبحانه وتعالى ولا تعزموا عقدة النكاح
صحاح [illegible]
[illegible]

قوله صدق ديانة اي لو استفتى المفتي يجيبه على وفق ما نوى لا قضاء
اي لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لكونه
التهمة لا لعدم جواز المجاز تلويح

المثلات اي العقوبات

لا تاكل السمك وتشرب اللبن
انتصاب تشرب بان مقدرة وذلك لان الواو عاطفة واقعة بعد الاثبات او وقد امتنع
عطف الخبر على الانشاء فجعل بعد السكون من عطف المفرد على المفرد المفهوم وكذلك
فيكون المعنى لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن معه جامي

[illegible]

التعليل تعدية الحكم الثابت في الاصل الى الفرع
فاليس بثابت كشف بتصور تعليله كشف

قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الخراج بالضمان اي غلة العبد
للمشتري بسبب انه في ضمانه وذلك بان يشتري عبدا ويستغله زمانا
ثم يعثر منه على عيب دلسه البائع فله رده والرجوع بالثمن
واما الغلة التي استغلها فهي له طيبة لانه كان في ضمانه ولو هلك
هلك من ماله قاموس

والخراج نوعان موظف وهو الوظيفة المعينة التي توضع على الارض
كما وضع عمر رضي الله تعالى عنه على سواد العراق وخراج مقاسمة
كربع الخارج وخمسه ونحوهما فالذي لا ينكر هو الموظف واما
خراج المقاسمة فهو منكر كالعشر صدر الشريعة

انه هو التواب الرحيم الذي يكثر توفيق التوبة او قبولها
من المذنبين ويبالغ في الانعام عليهم قاضي البيضاوي

قوله وبعد فان علم الاصول اعلم ان مثل هذه الفاء اما
على توهم اما او على تقديرها في نظم الكلام فعلى هذا تكون الواو في
وبعد كالعوض عن اما لمولانا خسرو

الفرق بين العادة والعرف ان العادة في الافعال
والعرف في الاقوال تفسير سعيد كما اراد زاده

في يمين الفور
اذا ارادت المراة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق
يحمل على الفور فالقرينة الحالية مانعة عن الحمل على الحقيقة وهي
الخروج مطلقا تتمة
المنوال

قوله في معرض النص اي في مقام النص الوارد بالنضح تلويح

القياس هو التعليل اي تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في
الفرع تفسير الركن الرابع

مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث
يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع الاسم له يسمى مسمى الا انه
المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما فيقال
لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا
قال على مسمى ولم يقل على معنى واورده بلفظ السكر لئلا يتوهم
ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز حاشية المقصود
بالمنطق تلويح

للامش

الى كل عام انت جاشم غزوة تشد لاقصاها عزيم عزائكا
مورثة مالا وفي الحي رفعة لما ضاع فيها من قروء نسائكا

روي عن النبي عليه الصلوة والسلام انه قال في [illegible]
بضع احدكم صدقة قالوا يا رسول الله ايأتي احدنا شهوته ويكون
له فيها اجر قال ارايتم لو وضعها في حرام اكان عليه فيها وزر
فكذلك اذا وضعها في الحلال كان له اجر [illegible]

تعريف الاصل ٣ تعريف الفقه ٣ تعريف الحكم ٣ تعريف الاحكام الشرعية

الباب الاول ١١ اصول الفقه ٦ الركن الاول في الكتاب ١٠ القسم الاول في اللفظ ١٢ الخاص ١٢

حكم العام ١٤ قصر العام ١٥ الفاظ العام ١٩ حكم المطلق ٢٣ حكم المشترك ٢٦

القسم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى ٢٧ انواع علاقات المجاز ٢٩ لا بد للمجاز من قرينة

الداعي الى المجاز الاستعارة التبعية حروف المعاني حروف العطف

الفاء للتعقيب ثم للترتيب بل للاعراض عما قبله لكن للاستدراك

او لاحد الشيئين ٤٦ حتى للغاية ٤٨ حروف الجر ٤٨ اسماء الظروف ٥٠

الصريح والكناية ٥٢ القسم الثالث في ظهور المعنى وخفائه ٥٣ القسم الرابع ٥٥

في كيفية دلالة اللفظ على المعنى المقتضى ٥٨ مفهوم المخالفة ٦١ الباب الثاني

في افادة اللفظ الحكم الشرعي ٦٥ معاني الامر ٦٦ معاني النهي ٦٦ مسئلة

اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض ٦٨ الامر المطلق ٦٨

الاتيان بالمأمور به نوعان ٦٩ لا بد للمأمور به من الحسن ٧٤ التكليف بما

لا يطاق غير جائز ٨٤ المأمور به نوعان ٨٦ الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا ٩٢

النهي اما عن الحسيات ٩٣ الركن الثاني في السنة ٩٩ فصل في الاتصال ٩٩

فصل الراوي اما معروف بالرواية واما مجهول ٩٩ فصل في شرائط الراوي ١٠٠ فصل في ١٠١

انقطاع الحديث فصل في كيفية السماع والضبط والتبليغ ١٠٣ فصل في الطعن ١٠٤

فصل في افعاله عليه السلام ١٠٦ فصل في الوحي ١٠٦ فصل في شرائع من قبلنا ١٠٨

فصل في تقليد الصحابي ١٠٨ باب البيان ١٠٨ فصل في الاستثناء ١١٠ فصل

في بيان التبديل وهو النسخ ١١٥ فصل في بيان الضرورة ١٢٠ الركن الثالث في الاجماع ١٢١

الركن الرابع في القياس ١٢٨ فصل في شرائط القياس ١٣١ فصل العلة ١٣٤ فصل لا يجوز ١٤٢

التعليل لاثبات العلة فصل القياس جلي وخفي ١٤٣ فصل في دفع العلل الطردية ١٥١

فصل في الانتقال من كلام الى آخر ١٥٣ باب المعارضة والترجيح ١٥٥ فصل ما يقع به الترجيح ١٥٩

فصل ومن الترجيح الفاسدة الترجيح بغلبة الاشباه ١٦٢ باب الاجتهاد ١٦٣

القسم الثاني من الكتاب في الحكم ١٦٤ باب في الحكم وهو قسمان ١٦٦ باب المحكوم به وهو الفعل ١٧٥

باب المحكوم عليه وهو المكلف ١٧٧ فصل في الاهلية ١٧٩ فصل الامور المعترضة على الاهلية ١٨٢

الاكراه ١٩٨

في كلمة اذا

ويستعمل في الشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اى اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجي بخروجك
بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك
اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر فهو معين ومخصوص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم
اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فجزم الفعل بها ذا الاكثر الا في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق
بين جمليها بما بين جملتي ان واليه اشار المحققون من النحاة واما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشايع مستفيض
لا يقال ففي استعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول ليس المستعمل الا في معنى
الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تعقيب حصول مضمون جملة بمنزلة المبتدا المتضمن معنى الشرط
مثل الذي ياتيني او كل رجل ياتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا وقد يقال
ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولا تنافي ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل
في غير الوقت اصلا وقيل ما يقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط
استعمال الجزء في الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض

ويتعضد

متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر متى تاته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد

قوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية الخ مبتدا او خبر اى ان يحتمل وجرها فيه الاتي وهو قوله اولى منه في فصل الامر المطلق

قوله ورمضان اخر ورمضان الخ بتنكير الوصف تارة وتعريفه اخرى بناء على انه علم اذا قصد به معين ومنكر اذا قصد به
مثل مررت بزيد الفاضل وزيد اخر فاراد برمضان اخر رمضانا ما مغايرا للذي نذر الاعتكاف فيه اياما كان وبرمضان
الذي يليه وهو معين الا ان قوله لم يقرر جواب السؤال ولا يجزي في شهر رمضان الآخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير
قال المصنف رحمه الله تعالى في رمضان اخر لابهامه وفي رمضان الآخر لتعينه والعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان
على الحذف والتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه
كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة منه في فصل الامر المطلق

وتعقد البعض من ان حقيقته في الظرف فصار الى تعليله في مقام الاستعمال الكثير وقد يستعمل للجزاء الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله والليل اذا يغشى اى وقت غشيانه فانه ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت منه

معنى قولهم قدم الحاج حتى المشاة حتى انتهوا الى المشاة ... في كشف

ليهنئك العلم اى ليكن العلم هنيئا لك منه

رو الابراء ما يقيد بالشرط وان كان لا يحتمل التعليق به جواب عما يقال التعليق الابراء بالشرط مثل ان يقول لغريم او كفيل اذا اديت او متى
اوان اديت الي خمسمائة فانت بريء من الباقي باطل بالاتفاق والتقييد بالشرط هو التعليق به فكيف كان جائزا وجه انهما متغايران
لفظا ومعنى اما لفظا فلان التقييد بالشرط لا يستعمل فيه لفظ الشرط صريحا والتعليق به يستعمل فيه كما ذكرنا واما معنى فلان في التقييد به الحكم ثابت في الحال
عند ابي حنيفة ان يزول ان لم يوجد الشرط وفي التعليق به الحكم غير ثابت في الحال وهو ابو حنيفة ان يثبت عند وجود الشرط

قوله فما كان محكما اى متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه
لا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به فخر الاسلام لا
لا يحتمل النسخ على ما هو مصطلح في اقسام الكتاب
منه في فصل المحكم

آتيت الشيء اى اردت من الصيف اى الشيء المبلغ في البرد من الصيف في وقته منه

وبالعكس سائغ عند اختلاف الاغراض منه في بحث الواو
لو ... سائغ عند اختلاف الاغراض بهذا نظر ان ايراده في المطول على قول الخطيب
وهو حسبي ونعم الوكيل كلام الزامي لا رد لذلك التركيب مطلقا كيف وقد وقع نظيره
في القرآن وهو قوله عز من قائل وماويهم جهنم وبئس المصير وقد حققناه في حواشي
المطول فلينظر فيه منه

والله يختص برحمته من يشاء الباء داخلة على المقصور اى يؤتي رحمته ابو السعود

العلم تابع للمعلوم كما تقرر عندهم فالعلم بقيام زيد انما يتحقق بعد قيام منه

قوله وقد يكون من لابتداء الغاية حيث ان ما بعدها من المكان غاية ابتداء ما قبلها من الفعل المتصل بها نحو خرجت من البصرة اى مبدأ خروجي هذا المكان منصور

وفي المغرب المراسيل اسم جمع للمرسل كالمناكير للمنكر وفي غيره المراسيل جمع المرسل والياء فيها للاشباع كما في الدراهيم والصياريف كشف بزدوي

قوله جاؤا تترى اى متتابعين واحدا بعد واحد كشف

الجنب الذي اصابته الجنابة يستوي فيه المذكر والمؤنث والواحد والجمع صفادي

قوله ان لم آتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر قال الاتقاني ... التغدي بدون الالف لان صحتها ... ما قبلها ... حذف الالف ... علامة للجزم ... اوجه لان ما قبلها ... الاعراب اللفظي ... منه

وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان لم يذكر واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل منه في فصل الانقطاع

الغدو جمع غداة كقنى وقناة والاصال جمع اصيل وما بين العصر والمغرب صفادي

قوله حامدا لله تعالى اولا وثانيا الخ لا يخفى ما في قرائن الحمد والصلوة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل ・ سعد الدين ・ حيث شبه الثناء بالمركب وذكر المشبه واراد المشبه به فهو الاستعارة بالكناية ثم اثبت للثناء العنان على سبيل التخييل فهو تخييل ثم اثبت للعنان الصرف فهو ترشيح

واما التسمية فالمشهور من مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احترازا عنها الا ان المتاخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو لكونها اية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير جاحد كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة في ذلك بحيث تخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال وقيل هذا يمنع التكفير   تلويح

قال الشيخ ابو حيان في شرح التسهيل

نَسَأْتُهُ البيع وانسأته وبعته بنُسْئَةٍ بالضم ونَسِيئَةٍ بأخرةٍ   قاموس

قوله نسيئة بوزن كريمة وبالادغام نحو برية وبحذف الهمزة وكسر النون نحو جِلْسَة   كرماني في باب بيع التمر

بعته باخرة بكسر
اي بنظرة قاموس

قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس معناه عند من قال لم يكن ابليس من جنس الملائكة فسجد الملائكة ومن امر بالسجود الا ابليس   كشف الكشاف

قوله ولذلك اختير في التوحيد كذا اي ولكون موجب صدر الكلام ثابتا قصدا وكون الاستثناء نفيا او اثباتا اشارة اختير في التوحيد
لا اله الا الله ليكون الاثبات اي الاقرار بالوحدانية بطريق الاشارة ونفي الالوهية عن غير الله تعالى بطريق القصد لان يكون الاستثناء
غاية للنفي فينتهي المستثنى منه بوجود تلك الغاية فيتحقق الاثبات اشارة والنفي قصدا لان الاصل في التصديق القلب يعني التصديق
بالقلب هو الاصل في الايمان والاقرار باللسان شرط لاجراء الاحكام او ركن زائد على ما مر بيانه في باب بيان حسن المامور به فاختير
في البيان اي في الاقرار الذي ليس بمقصود اصلي الاشارة التي ليست بمقصودة فان قيل ان النفي باللسان غير مقصود ايضا بل الاصل
فيه القلب كالاثبات وقد اختير فيه النفي قصدا فينبغي ان يكون في الاثبات كذلك قلنا انما اختير النفي قصدا انكارا لدعوى
الخصوم فان بعض الناس ادعوا الالوهية لغير الله تعالى واشركوا به غيره فاختير النفي باللسان قصدا ردا لدعواهم وطعنا لهم
بالنفي لانزاعهم فاما الكل فقد اقروا بالوهية الله عز وجل كما اخبر الله سبحانه وتعالى بقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات
والارض ليقولن الله فيكتفى في الاثبات بالاشارة اليه لعدم النزاع فيه كذا ذكره في كشف الاسرار

قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم استعينوا بلا حول ولا قوة الا بالله فانها تذهب سبعين بابا من الضر ادناها الهم جمع

وقال عليه الصلوة والسلام استكثروا من لا حول ولا قوة الا بالله فانها تدفع تسعة وتسعين بابا من الضر ادناها الهم جمع الجوامع

قال النبي عليه الصلوة والسلام اذا وجد احدكم الما فليضع يده حيث يجد المه وليقل اعوذ بعزة الله وقدرته عن كل شيء من شر ما اجد جمع الجوامع

قال النبي عليه الصلوة والسلام ان الله طيب يحب الطيب نظيف يحب النظافة كريم يحب الكرم جواد يحب الجود فنظفوا افنيتكم ولا تشبهوا باليهود جمع الجوامع

قال النبي عليه الصلوة والسلام ليس على النساء اذان ولا اقامة جمع الجوامع

الحنان من اسم الله تعالى معناه الرحيم او الذي يقبل على من اعرض عنه قاموس

المنان من اسماء الله تعالى اي المعطي ابتداء قاموس

سئل علي رضي الله تعالى عنه عن التوبة فقال يجمعها ستة اشياء على الماضي من الذنوب الندامة وللفرائض الاعادة ورد المظالم واستحلال الخصوم وان تعزم على ان لا تعود وان تربي نفسك في طاعة الله سبحانه كما ربيتها في المعصية كذا في تفسير سورة التحريم

عدد اوراق ٢٠٠

ملك

هذا الكتاب المبارك المسمى بتوضيح في شرح التنقيح ملكه افندي رحمه الله

غزل سعدي

تا شدم مست جدا زمی صنما | بكت العين في هوى كرما
تا كه گشتم قرين فرقت تو | زادني الحب في الهوى ألما
گر بدست تو امدست اجلم | ليس في القتل ينفع الندما
تو مكش در غمم كه گر بكشى | قد رضينا بما جرى قلما
هر چه با من كنى ز نيك و بد | خالق الخلق بيننا حكما
تو چو ليلى منم در عشق تو | انا مجنون في الهوى عجبا
هيچ كس نيست آگه از سعدى | بارك الله ايها العلما

قد تحت ثياب الحرط نعمة
احتمام في رداء الفقر جلالا
مع السلاطين في اطمار مسكنة
استعبد وافر ملوك الارض اقيالا

اذكر الكلب واحضر العصا

فلوا اضافيركم بالسنى والادب
ثم البقى في البسر جوابي او حسيب

٤٨٤

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر

حامداً لله تعالى اولاً وثانياً ولعنان الثناء اليه ثانياً وعلى افضل رسله
مصلياً في حلبة الصلوات مجلياً ومصلياً وبعد فان العبد المتوسل
الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده والحق
جده يقول لما وفقني الله تعالى بتأليف كتاب في الاصول اردت ان اشرح
مشكلاته وافتح مغلقاته معرضاً عن شرح بعض المواضع التي من لم يحلها
بغير اطناب لا يحل له النظر في ذلك الكتاب واعلم اني لما سودت كتاب
التنقيح سارع بعض الاصحاب الى كتابته ومباحثته وانتشر النسخ في بعض الاطراف
ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغييرات وشيء من المحو والاثبات فكتبت في
هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرر ليغير النسخ المكتوبة قبل التغيير
الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه ووفقني بالاختتام ختامه مشتملاً على تدقيقات
ونكت مؤسسة على قواعد المعقول وتفريعات مرصعة بعد ضبط الاصول
وترتيب انيق لم يسبقني على مثله احد مع تدقيقات غامضة لم تبلغ فرسان
العلم الى هذا الامد سميت هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله
تعالى مسؤول بان يعصمني عن الخطاء والخطل كلاهما وعن العثرة والزلل اقلاها و
اقدامها ثم اليه يصعد الكلم الطيب قدم بالضمير قبل الذكر ليدل
على حضوره في الذهن فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون في الذهن عند افتتاح الكلام

كقوله تعالى وبالحق انزلناه وقوله تعالى انه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة للكلم والكلم
كان جمعاً وكل جمع تفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتأنيث كقوله تعالى نخل
خاوية وكل منقعر من محامد لاصولها من مشارع الشرع ماء ولفروعها من انوار
القبول نماء القبول الاول ريح الصبا على ان جعل اصول الشرع ممهدة المباني
وفروعها رفيعة الكواشي اي لطيفة الاطراف والجوانب دقيقة المعاني بثه على
ابعاد الكل فقرر الاحكام واحكم بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات مقصورة على
ضياء الاسنا وابتلاء لقلوب الراسخين فان انزال المتشابهات على مذهبنا والوقف
اللازم على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله لابتلاء الراسخين في العلم بكبح عنان ذهنهم عن
التفكر فيها والوصول الى ما يشتاقون اليه من العلم بالاسرار التي اودعها فيها ولم يظهر
اسرارها من خلقه عليها والنصوص منصة عرائس ابكار افكار المتفكرين منصة العروس
مكان ترفع عليه العروس للجلوة وكشف القناع عن جمال مجملات كتابه بسنة محمد
المصطفى وفصل خطابه اي الخطاب الفاصل بين الحق والباطل صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه ما رفع اعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين
اراد بمعالم العلم العلل التي يعلم القائسون بها الحكم في المقيس واراد بالمعتبرين بكسر
الباء القايسين ومسالكهم هي مواقع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص الى
الاحكام الثابتة في الفروع فمبدأ سلوكهم مواقع النص فيعبرون منه الى المعاني
اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية الباطنة فيجدون فيها علامات وامارات

وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم ولما كان يبتنى على اربعة اركان قصر الاحكام ذكر
الاركان الاربعة وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذى بنى الشارع
قصر الاحكام عليها وبعد فان العبد المتوسل الى الله باقوى الذريعة عبيد الله بن
مسعود بن تاج الشريعة جد سعده وسعد جده يقول لما رأيت فحول العلماء مكبين
على مباحثة اصول الفقه اى مقبلين عليها من اكب على وجهه سقط عليه فان من
اقبل على شئ غاية الاقبال فكانه اكب عليه للامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام
على البزدوى بوأه دار السلام وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان مركوز كنوز
معانيه فى صخور عباراته مرموز غوامض نكته فى دقائق اشاراته ووجدت بعضهم
طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع الحاظه اى لا يدركون بامعان النظر
ما يدركه هو بالحاظ عينه من غير ان ينظر اليه قصدا اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت
اى طلبت تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تأسيسه وتقسيمه موردا
فيه زبدة مباحث المحصول واصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع
تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منيعة تخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك
الضبط والايجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز اختار فى الاعجاز
العروة وفى السحر الاهداب لان الاعجاز اقوى واوثق من السحر واختار فى العروة
لفظ الواحد وفى الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز فى الكلام ان يؤدى المعنى بطريق
هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا اما السحر فى الكلام فهو

دون

دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد فاورد فيه لفظ الجمع وسميته بتنقيح الاصول والله تعالى
مسؤول ان ينفع به مؤلفه وكاتبه وقارئه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم انه هو
البر الرحيم اصول الفقه اى هذا اصول الفقه او اصول الفقه ما يذكر فنعرفه اولا
باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص اما تعريفه باعتبار الاضافة فيحتاج
اولا الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال الاصل ما يبتنى عليه غيره فالابتناء
شامل للابتناء الحسى وهو ظاهر والابتناء العقلى وهو ترتب الحكم على دليله وتعريفه
بالمحتاج اليه لا يطرد وقد عرف فى المحصول بهذا واعلم ان التعريف اما حقيقى كتعريف
الماهيات الحقيقية واما اسمى كتعريف الماهيات الاعتبارية كما لو ركبنا شيئا من
امور سميناه جرابا باعتبار تركيبها ثم وضعنا لهذا المركب اسما كالاصل والفقه والجنس
والنوع ونحوها فالتعريف الاسمى تبيين ان هذا الاسم لاى شئ وضع وشرط كلا التعريفين
الطرد اى كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس اى كل ما صدق عليه
المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل فى تعريف الانسان حيوان ماش لا يطرد ولو قيل حيوان
كاتب بالفعل لا ينعكس ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمى اى بيان ان لفظ الاصل
لاى شئ وضع فالتعريف الذى ذكر فى المحصول لا يطرد لان الاصل لا يطلق على الفاعل اى
العلة الفاعلية والصورة اى العلة الصورية والغاية اى العلة الغائية والشروط
كادوات الصناع مثلا فنعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجا
اليها والمحدود لا يصدق عليها لان شيئا من هذه لا يسمى اصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمى

والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد عملاً ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات
فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول هذا التعريف منقول عن ابي حنيفة
فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله ما لها وما عليها يمكن ان يراد ما تنتفع
به النفس وما تتضرر به في الاخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان
اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما يأتي به المكلف اما واجب او مندوب او مباح
او مكروه كراهة تنزيه او تحريم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك اي عدم الفعل فصار
اثني عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك
الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شيء من القسمين
وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب
يكون من القسم الثاني اي مما يعاقب عليه والتسعة الباقية تكون من الاول اي مما لا يعاقب
عليه وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر عدمه ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه
والعشرة الباقية مما لا يثاب عليه ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها
ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما ما يجب عليها بقي فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب
خارجين عن القسمين ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشتمل
جميع الاقسام لما عرفت هذا فاحمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة اولى
ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اي
الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصلوة والصوم والبيع

ونحوه

ونحوها فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من
الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والعفة والصبر والرضا وحضور
القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح
فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملاً على قوله ما لها وما عليها وان اردت ما يشتمل
الاقسام الثلاثة لم تزد وابو حنيفة انما لم يزد لانه اراد الشمول اي اطلق الفقه على العلم بما لها
وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات ثم سمي الكلام فقها اكبر وقيل
العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام
يمكن ان يراد بالحكم هنا اسناد امر الى آخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى
المتعلق الى آخره فان اريد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات التي ليست باحكام وعن الحد
ايخرج التصورات وبقي التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية
كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة وان اريد الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم ما سوى
خطاب الله المتعلق الى آخره فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي اي خطاب الله تعالى بما يتوقف
على الشرع وغير شرعي اي خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان ووجوب
تصديق النبي عليه السلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه ثم الشرعي اما نظري او عملي فقوله
العملية احتراز عن العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة فقوله من ادلتها اي
العلم الحاصل للشخص الموصوف به من ادلتها المخصوصة بها وهي الادلة الاربعة وهذا
القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المجتهد دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة

قال المصنف اذا كان يريد بالحكم معنى الشرعي ما يتوقف على الشرع لكون قيدا مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان يريد بالحكم الشرعي معنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد اعم من المحدود ولتناوله مثل وجوب الايمان من ان المحدود لا يتناوله لعدم توقفه على الشرع

المخصوص وقوله التفصيلية تخرج الاجمالية كالمقتضي والنافي وقد نقد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال ولا شك انه مكرر ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال والحكم قيل خطاب الله تعالى هذا التعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله يشمل جميع الخطابات وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك فيقع في الحد نحو خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فقال بالاقتضاء اي الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب او طلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة او التخيير اي الاباحة وزاد البعض او الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما اعلم ان الخطاب نوعان اما تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واما وضعي وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك او شرط ذلك كالدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط لها فلما ذكر احد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعي والبعض لم يذكر الوضعي لانه داخل في الاقتضاء او التخيير لان المعنى من كون الدلوك سبب للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجبت الصلوة حينئذ والوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شي بشي آخر والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا ولزوم احدهما الآخر في صورة لا يدل على اتحادهما وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا بعض المتاخرين من اصحاب الاشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى الى آخره والحكم على هذا اسناد امر الى آخر والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق

لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية يرد عليه اي على تعريف الحكم بانه خطاب الله تعالى الى آخره ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو اي لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف وايضا يخرج ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم وان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلوة لا يصح واما في غيرهما فان تعلق الحق بماله او بذمته حكم شرعي ثم اداء الولي حكم آخر مترتب على الاول وسيجي في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغي ان تعالى بافعال العباد وتخرج منه ما ثبت بالقياس اذ لا خطاب هنا الا ان يقال اعلم ان المصادر قد يقع ظرفا كقولك آتيك طلوع الشمس اي وقت طلوعها فقوله الا ان يقال من هذا الباب فانه استثناء مفرغ من قوله وتخرج منه ما ثبت بالقياس اي في جميع الاوقات الا وقت قوله في جواب الاشكال يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا لا انه ثبت بالقياس فان القياس مظهر لا مثبت فاندفع الاشكال وايضا تخرج آمنوا وفاعتبروا وحرمة الكذب مع انه حكم فالمراد بالايمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال لكن المراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اي القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين لانه قال في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار الا ان يقال نعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح

فاندفع بهذه العناية التكرار ودفع جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو احسنوا وفاعتبروا الانهما من افعال القلب والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم او واردا في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون احكامها شرعية لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا ندرك الحكم في المقيس عند ظهور في حد الفقه حسن كل شي وقبحه عند نفاة كونهما عقليين اعلم ان عندنا وعند المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدرك عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون جامعا ومانعا على هذا المذهب واما عند الاشعري واتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكون من الفقه مع ان حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح عند احد فيدخل في الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعرية ولا يرد عليه اي على حد الفقه التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانها منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قيل اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالهما فلو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضايع لانا لا نسلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قيل فان الشخص العالم بمائة مسئلة من ادلتها سواء علم كونها من الدين ضرورة او لم يعلم كالمسائل الغريبة من كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك لا يسمى

فقيها

ثم اعلم ان الاعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اي المجموع واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا وايا ما كان من الاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها باعتبار ... الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا ...

فقيها كالعلم بمائة مسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجها منه لذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تكاد تتناهى ولا ضابط يجمع احكامها ولا يراد كل واحد لثبوت لا ادري ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر للجهل به ولا التهيؤ للكل لان التهيؤ البعيد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حيوتهم كابي حنيفة رحمه لم يدر الدهر والحظا في الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا لا يليق في الحدود ان يذكر العلم ويراد به تهيؤ مخصوص لا دلالة للفظ عليه اصلا ولو اعرف هذا فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فهذا اقول بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها فالمعتبر ان يعلم في اي وقت جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة رضي الله عنهم اجمعين كانوا فقهاء في وقت نزل بعض الاحكام بعد ثم ما لم يظهر نزول الوحي فيه لا يعلمه الفقيه والصحابة لعربيتهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق الفقيه الا على المستنبط منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط الا في زمن الرسول عليه السلام لعدم الاجماع في زمنه لا المسائل القياسية للدور بل شرط ملكة الاستنباط وهو ان يكون موزونا بشرايط وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه فجوابه اولا انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق

يكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماع الماخذ والاسباب والشرايط رد المص باربعة اوجه تلويح

فالمعتبر كون الشخص فقيها ان يعلم جميع ما قد ظهر نزول الوحي به من الاحكام في اي وقت كان في ذلك الوقت الذي هو فيه

والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقف الفقاهة عليها لزم الدور تلويح

الصحيح ؟

على الظنيات كما تطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثانيًا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام صار كأنه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم ولما وجد غلبة ظن المجتهد كان ثبوت الحكم مقطوعًا به فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحًا لا عند من لا يقول به فيؤول بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم انه يجب عليه العمل او يثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى **واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان فرعًا** للثلاثة لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتنى عليه الفقه اي شيء هو فقال هو هذه الاربعة فالثلاثة الاول اصول مطلقة لان كل واحد مثبت للحكم اما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلاثة الاول لان العلة فيه مستنبطة من موارده فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتًا بتلك الادلة وايضًا هو ليس بمثبت بل هو مظهر اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطء في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هي الاذى واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين الثابتة بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلًا بمثل يدًا بيد والفضل ربوا واما المستنبط من الاجماع فاوردوا لنظيره قياس الوطء الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة كقياس حرمة ام المزنية على حرمة موطوءة ام امته التي وطئها والحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعًا ولا نص فيه بل النص ورد في امهات النساء من غير اشتراط الوطء ولما عرف اصول الفقه

وانما قال فاوردوا لانه فيه وجهًا آخر وهو ان يقيس حرمة ام المزنية على حرمة امهات النساء من غير وطء فيكون من قبيل القياس المستنبط من الكتاب

باعتبار

قوله ونعني بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرًا ومن حيث افادته الحكم اخبارًا ومن حيث كونه جزءًا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبًا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعًا والمحكوم به محمولًا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل يتألف لا محالة من مقدمتين يشتمل احديهما على الاصغر وتسمى الصغرى والاخرى على الاكبر وتسمى الكبرى والمتكرر بينهما يسمى الاوسط والاوسط ان كان محمول الصغرى موضوع الكبرى وتسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس ويسمى الشكل الرابع او محمولًا فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوعًا فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلًا اذا قلنا الحج واجب لانه مأمور الشارع وكل مأمور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمأمور الاوسط وقولنا الحج مأمور الشارع هي الصغرى وقولنا كل مأمور الشارع واجب هي الكبرى والدليل المذكور في الشكل الاول

وكذلك قولنا كل وضوء عبادة وكل عبادة قربة ينتج كل وضوء قربة فالعبادة الاوسط والوضوء الاصغر وكل وضوء عبادة الصغرى وكل عبادة قربة الكبرى

باعتبار الاضافة فالآن يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فيقول **وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق** اي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلًا قريبًا وانما قلنا توصلًا قريبًا احترازًا عن المبادي كالعربية والكلام وقولنا على وجه التحقيق احترازًا عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعده المذكورة في الارشاد والمقدمة ونحوهما لتبتنى عليها النكت الخلافية ونعني بالقضايا المذكورة ما يكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه اي اذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبراه الاولى هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت ولو استدللت على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتًا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتًا واعلم انه يمكن ان لا تكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شأنه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكأنه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل يكون من مسائل اصول الفقه بطريق التفريع ثم اعلم ان كل دليل

مسائل اصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائلها

من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملاً على شرائط تذكر في موضعها ولا يكون
الدليل منسوخاً ولا يكون له معارض مساوٍ او راجح ويكون القياس قد ادّى اليه رأي مجتهدٍ
حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلاً فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى او ملازمة
انما تصدق كلية لو اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون
علماً بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث
من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل بها الى الفقه اشارة الى ان هذا يختص بالمجتهد فان المبحوث
عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد
فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليس دليل المقلد منها فلهذا لم نذكر مباحث التقليد
والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة انما
يتوصل بها المجتهد لا المقلد فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم
واقع عندي لانه ادّى اليه رأي ابي حنيفة وكل ما ادّى اليه رأيه فهو واقع عندي
فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث
التقليد والاستفتاء فعلى هذا اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل
الفقه وقولنا على وجه التحقيق لا ينافي هذا المعنى فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا
يعتقد حكم المقلد حقيته رأي ذلك المجتهد هذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى
الدليل اما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية لو عرف
انواع الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة بخصوصيته باي نوع

من الحكم لكون هذا الشيء علة لذلك فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة
بالمحكوم به وهو فعل المكلف لكونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك
القضية فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن
اثباتها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية
والعوارض التي ترد على الاهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية ايضا
لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها
فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم
ثابت لانه حكم هذا شأنه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شأنه ولم يوجد العوارض
المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شأنه هو الصغرى
ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة دل على ثبوته القياس الموصوف
فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا
كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت
ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الى آخره فنعلم ان جميع المباحث المتقدمة
مندرجة تحت القضية الكلية المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل
الفقه فهذا معنى التوصل القريب المذكور ولنا ان نعلم ان جميع مسائل الاصول راجعة
الى ان حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال
على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام

الكلتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى كل
مثبتة للثانية بعضها ناشية عن الادلة وبعضها ناشية عن الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة
الشرعية والاحكام لانه يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها الحكم وعن
العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة
وما يتعلق بها الفاء في قوله فيبحث متعلق بحد هذا العلم اي لما كان حد اصول الفقه هذا يجب انه
يبحث فيه عن الادلة والاحكام ومتعلقاتهما والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها
عطف على الادلة والضمير في قوله بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها وادلة
المقلد والمستفتي وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعة مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث
عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلاثة اقسام منها العوارض الذاتية
المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليست بمبحوث عنها لكن لها مدخل في لحوق ما هي
مبحوث عنها لكونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك فالقسم الاول
تقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني تقع اوصافا وقيودا لموضوع تلك
القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا
كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وتقع محمولا فيها كقولنا الكتاب في موضع النص عامة وكذلك الاعراض
الذاتية للحكم ثلاثة اقسام ايضا الاول ما يكون مبحوثا عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني
ما يكون له مدخل في لحوق ما هو مبحوث عنها لكونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه والثالث
ما ليس كذلك فالاول لا يكون محمولا في القضايا التي هي مسايل هذا العلم والثاني اوصافا وقيودا للموضوع

الالتباس من حيث ... الحكم

المراد بموضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشيء الخارج عنه والعرض الذاتي ما يكون منشأه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر مساو له كالضحك للانسان بواسطة تعجبه او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا

القضايا

القضايا او قد يقع موضوعا او قد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادات يثبت بخبر الواحد ونحو
العقوبة لا تثبت بالقياس ونحو زكوة الصبي عبادة واما الثالث من القسمين فمعزول عن هذا العلم
ومن مسائله ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به الضمير المجرور
في قوله ويلحق به يرجع الى البحث المدلول في قوله فيبحث وقوله عما يثبت اي عن احوال ما يثبت
وقوله عما يتعلق به اي بالحكم وهو الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويلحق يحتمل وجهين
احدهما ان يريد به ان نذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة
والاحكام والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم
فان اصول الفقه هي ادلة الفقه ثم اريد به العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الكائنة
عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع المسائل
هذا العلم كما ان موضوع المنطق هي التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة الى تصور
وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى احوال الموصل ولما كان يبحث فيه على سبيل التبعية
عن احوال التصور الموصل اليه عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على سبيل التبعية
وكذا ههنا وفي بعض كتب الاصول لم تعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال
الاول وقوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد
بثبوته بالادلة الاربعة ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة
فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب
بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات

اثبات غلبة الظن وان نوقش في ذكر الغلط بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا
فنقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا واعلم اني لما وقعت في مباحث الموضوع
والمسايل اردت ان اشكر بعض مباحثها التي لا يستغني المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن
منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب فانه يبحث فيه عن
احوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم
ان كان اضافيا الى آخر كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق
يبحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق وقد يكون بعض العوارض التي لها مدخل
في المبحوث عنه كاشفة عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين
وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة فلا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه
انما هو باتحاد المعلومات اي المسايل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان
اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار
به على ان لكل احد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيئان فعل
المكلف والمقدار وما اورد من النظير وهو بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث في
الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع هو الجميع
بدن الانسان ومنها انه قد يذكر الحيثية في الموضوعات وله معنيان احدهما ان الشيء مع تلك
الحيثية موضوع كما ان الموجود من حيث انه موجود هو موضوع علم الالهي فيبحث فيه عن
الاعراض التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية

لان

ما يبحث فيه

لان الموضوع غير اعراض لا ما يبحث عنه او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض
الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع
منها فالحيثية بيان لذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض
وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها اشكالا يراد به المعنى الثاني لا الاول لان في
الطب يبحث عن المرض والصحة وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول لم يجب ان يبحث
في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين والواقع خلاف ذلك ومنها ان
المشهور ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشيء
الواحد له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا وانما قلنا ان الشيء الواحد
له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يبعد ان يكون بعضها اضافية
وبعضها سلبية ولا شيء منها يلحقه لجزء لعدم الجزء له فلحوق بعضها لا بد ان يكون لذاته قطعا
للتسلسل في المبدأ فلحوق البعض الآخر ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره نتكلم في ذلك
الغير حتى ينتهي الى ذاته قطعا للتسلسل في المبدأ ولانه يلزم استكماله من غيره ولما ثبت ذلك
يمكن ان يكون الشيء الواحد موضوع علمين ويكون تغايرهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك لان اتحاد
العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسايل فكما ان المسايل
تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك تتحد المسايل وتختلف
بحسب محمولاتها وهي راجعة الى تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر
في ذلك لا المحمول فلا مشاحة في ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها اشكالا

الركن الاول في الكتاب

القرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله المقروء على ألسنة العباد وهو بهذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول عنه الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب وبابه الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لان المجموع هو الكتاب

وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي اجسام العالم من حيث لها طبيعة فقولي بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الكيفية فيهما بيان المبحوث عنه لانها جزء الموضوع والا يلزم ان لا يبحث فيهما عن ما بين الجنسين بل عما يلحقهما لما بين الجنسين والواقع خلاف ذلك فنضع الكتاب على قسمين القسم الاول في الادلة الشرعية وهو على اربعة اركان الركن الاول في الكتاب اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا فخرج ساير الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءات الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري لانه عرف القرآن بما نقل في المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد ان يقال الذي كتب فيه القرآن فاجبت عن هذا بقولي ولا دور لان المصحف معلوم في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي فيه القرآن ثم اردت تحقيقا في هذا الموضع ان هذا التعريف اي نوع من انواع التعريفات فان تمام الجواب موقوف على هذا فقلت وليس هذا تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب نريد ولا القرآن فان علماءنا قالوا هو ما نقل الينا الى آخره فلا يخلو اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريدون ان عرفوا القرآن به فليس هذا تعريفا لماهية القرآن ايضا بل تشخيصه لان القرآن يطلق على الكلام الازلي وعلى المقروء فهذا تعيين احد محتمليه وهو المقروء فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلي الذي هو صفة لله عز وعلا ويطلق ايضا على ما يدل عليه وهو المقروء فكانه قيل اي المعنيين تريد فقال ما نقل الينا الى آخره اي نريد المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن لانه لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب في المصحف فلا بد من معرفة ماهية للمصحف ولا يكفي تعريف المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم اعلم انا نبين ان القرآن ليس قابلا للحد بقوله على ان الشخصي لا يحد فان الحد هو القول المعرف المبين للمشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات بل لا بد من الاشارة او نحوها الى متشخصاتها لتحصل المعرفة لما عرفت ذلك فاعلم ان القرآن لما نزل به جبرائيل عم فقد وجد متشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك الشخص لا يقبل الحد لكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك الشخص بل القرآن الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرؤه جبرائيل عم او زيد او عمرو على ان الكون هذا فنقول ان الشخصي لا يحد له تاويلان احدهما انا لا نعني ان القرآن شخصي بل عنينا ان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان الشخصي لا يقبل الحد فكون الشخصي لا يحد جعل دليلا على ان القرآن لا يحد لان معرفة كل منهما موقوف على الاشارة اما معرفة الشخصي فظاهر واما معرفة القرآن فلا تحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من اوله الى آخره وثانيهما ان نقول للمسامحة في الاصطلاحات فنعني بالشخصي هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فان الاعراض تتشخص بتشخصاتها الى حد لا تقبل التعدد والاختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب محلها بان يقرأها زيد او عمرو فعنينا بالشخصي هذا والشخصي بهذا المعنى لا يقبل الحد ولهذا اذا سئل عن القرآن فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ من اوله الى آخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق

وقد عرّف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الماهية
يلزم الدور ايضا لانه ان قيل ما السورة فلا بد ان يقال بعض من القرآن او نحو ذلك فيلزم الدور
وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص ويعني بالسورة هذا المعهود المتعارف كما عيّنّا
بالمصحف لا يرد الاشكال عليه ولا علينا وتوردا بحاثه اى ابحاث الكتاب في بابين الاول
في افادته المعنى اعلم ان الغرض افادة الحكم الشرعى لكن افادته الحكم الشرعى موقوف على
افادته المعنى فلا بد من البحث في افادته المعنى فيبحث في هذا الباب عن الخاص والعام و
المشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث انه تفيد المعنى والثانى افادته الحكم الشرعى
فيبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهى من حيث انه يوجب الحرمة و
الوجوب والحرمة حكم شرعى الباب الاول لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى
اربع تقسيمات المراد بالنظم هنا اللفظ الا انه في اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء ادب
لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم فلهذا اختار النظم لازما في صحة جواز الصلوة خاصة
بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلوة من غير عذر جازت الصلوة عنده
وانما قال خاصة لانه جعل لازما في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرأ
آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا
القول اى عدم لزوم النظم في صحة جواز الصلوة فلهذا لم اورد هذا القول في المتن
بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشايخنا قالوا ان القرآن هو النظم
والمعنى والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة باعتبار

وضع

والتقسيم الثالث اى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والمتقابلات لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل اولا فان
احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان
لم يقبل فهو المحكم وان خفى معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة وهو الخفى او لنفسها فان امكن ادراكه بالتامل
فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا منه فهو المجمل والا فالمتشابه

وضع له هذا هو التقسيم الاول من التقسيمات الاربع فينقسم الكلام باعتبار الوضع
الى الخاص والعام والمشترك كما يأتى وهذا ما قال في الاسلام الاول في وجوه النظم صيغة
ولغة ثم باعتبار استعماله فيه هذا هو التقسيم الثانى فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال
في الموضوع له او في غيره كما يجيء ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما وهذا ما قال
فخر الاسلام في وجوه البيان بذلك النظم وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال
ثانيا على عكس ما اورده فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه ثم في
كيفية دلالته عليه وهذا ما قال فخر الاسلام والرابع في وجوه الوقوف على احكام النظم
التقسيم الاول اى الذى باعتبار وضع اللفظ للمعنى اللفظ ان وضع للكثير وضعا متعددا
فمشترك كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان او وضعا واحدا
اى وضع للكثير وضعا واحدا والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع
منكر ونحوه فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له فقوله وضعا
واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع للكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد
فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير وهي مستغرقة جميع ما تصلح له لكن الكثير محصور
وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رأيت رجالا وهذا معنى قوله والا فجمع منكر
اى وان لم يستغرق جميع ما يصلح له فهو كذلك ونحوه مثل رأيت جماعة من الرجال فهذا على قول من لا
يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه
يراد بالجمع المنكر هنا الجمع المنكر الذى يدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة

بين الخاص والعام كرايت اليوم رجالا فان من المعلوم ان جميع الرجال لم تبصر حيث وان كان

اى الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع للواحد فخاص سواء كان الواحد باعتبار الشخص

كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالراي يسمى مؤولا

واصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة اى باعتبار الوضع على الخاص والعام

والمشترك والمأول وانما اورد المأول في التقسيم لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار

راى المجتهد ثم ههنا تقسيم آخر لا بد من معرفته ومعرفة الاقسام التي تحصل منه وهو هذا

وايضا الاسم الظاهر ان كان عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة

والا فان كان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وهما اما مشتقان او لا ثم كل

من الصفة واسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او معه فمقيد او اشخاص

كلها فعام او بعضها معينا فمعهود او منكرا فنكرة فهي ما وضع لشيء لا بعينه عند

الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق لما ان السامع وانما

قلت عند الاطلاق لولا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين

عند الوضع وانما قلت للسامع لانه لو قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا

للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حد كل من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص

لان المطلق وضع للواحد النوعي واعلم انه يجب في كل قسم من هذه الاقسام ان

تعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يوهم التنافي بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام

قد يجتمع مع بعض وبعضها للمثل قولنا جرت العيون من حيث ان العين وضعت

تارة

تارة للباصرة وتارة لعين الماء تكون العيون مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان

العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهي الماء مثلا تكون عاما بهذه الحيثية فعلم ان لا تنافي

بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تنافي لانه لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا

وعاما بحيثيتين فاعتبر هذا في البواقي فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرنا

فصل الخاص من حيث هو خاص اى من غير اعتبار العوارض و

الموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا توجب الحكم فاذا قلنا زيد عالم فزيد

خاص فيوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص بمعناه فيوجب الحكم بذلك الامر

الخاص على زيد قطعا ويعني انه يدل بالقطع معنيان والمراد منها المعنى الاعم وهو لا يكون

احتمال ناشئ عن دليل لا ان لا يكون احتمال اصلا ففي قوله تعالى ثلاثة قروء لا تحمل القرء على الطهر

والا فان احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض وان لم يحتسب يجب ثلاثة

وبعض اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله تعالى والمطلقات

يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء المراد بالقرء الحيض عند ابي حنيفة والطهر عند الشافعي

فنحن نقول لو كان المراد الطهر يبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلاثة لانه لو كان المراد

الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان لم

يحتسب من العدة يجب ثلاثة اطهار وبعض طهر وان احتسب كما هو مذهب الشافعي

يجب طهران وبعض طهر على ان بعض الطهر ليس بطهر والا لكان الثالث كذلك جواب

عن سوال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه لو احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا

بل الواجب ثلثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر لونه ما ينطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة
مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث
فرق فيكفي في الثالث بعض الطهر فينبغي انه لا ينقضي من الثالث شيء يحل لها التزوج وهذا
خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي وقد تفردت بهذا وقوله فان طلقها
فلا تحل له من بعد الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق الافتداء فان لم يقع
الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي يبطل موجب الخاص تحقيقه انه تم ذكر الطلاق المعقب
للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة وفي تخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج على ما سبق
وهو الطلاق فقد بين نوعيه بلا مال وبمال لا كما يقول الشافعي ان الافتداء فسخ
فان ذلك زيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بمال او بغير مال
ففي اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاقرب فساد التركيب اعلم ان الشافعي
وصل قوله تعالى فان طلقها بقوله الطلاق مرتان وجعل ذكر الخلع وهو قوله ولا يحل
لكم ان تاخذوا الى قوله فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا والا
يصير الاولان مع الخلع ثلثة فيصير قوله فان طلقها رابعا وقال المختلعة لا يلحقها صريح
الطلاق فان قوله فان طلقها متصل باول الكلام وهذا تمسكنا مذكور في المتن مشروحا
وقوله ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلا ينفك الابتغاء اي الطلب
وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد فان المهر لا
يجب بنفس العقد لو كان فاسدا خلافا للشافعي والخلاف مبني في مسئلة المفوضة

اى

اي التي نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها لا يجب المهر عند الشافعي عند الموت او الكريم
على وجوب المهر لو دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل لو دخل بها او مات احدهما وقوله
قد علمنا ما فرضنا خص فرض المهر انه تقديره بالشارع فيكون لفظه مقدرا اطلاقا
لان قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشيء دع اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان
والاول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون الادنى مقدرا
ولما لم يبين كم للوجوب قدرنا بطريق الراي والقياس بني هو معتبر شرعا في مثل
هذا الباب اي كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها
وجوب قطع اليد وعند الشافعي كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد اوردنا في الاصلاح
في هذا الفصل مسائل اخر اوردناها في الزيادة على النص في آخر فصل النسخ الا مسئلتين
تركتها بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان فصل
حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع
فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من الثلثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد
منه كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له فانه لو قال لزيد علي افلس يصح بيانه
من الثلثة الى العشرة فيكون مجملا ولانه يؤكد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج
الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس
للمومنين نعيم بن مسعود او اعرابي آخر والناس الثاني اهل مكة وعند البعض
يثبت الادنى وهو الثلثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن فانه لو قال لفلان
علي دراهم

قوله لان العموم استدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر وتمس الحاجة الى التعبير عنه
فلا بد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة كغيره من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فقوله لابد انه لو كان لفظ
يدل عليه يعني بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز والاشتراك او نحو ذلك كخصوص
الروايح والطعوم التي اكتفي بالتعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت
من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع وذلك وذاع من غير نكير

يجب ثلثه باتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما نثبت الثلثه لان العموم غير محكم فنثبت
اخص الخصوص وعندنا وعند الشافعي يوجب الحكم في كل ما يتناوله نحو جاء القوم يوجب
الحكم وهو نسبة المجيء الى كل افراد ما يتناوله القوم لان العموم معنى مقصود فلا بد ان يكون
لفظ يدل عليه فان المعاني التي هي مقصودة في التخاطب قد وضع الالفاظ لها وقد قال علي
رضي الله عنه في الجمع بين الاختين وطيا بملك اليمين احلتهما اية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم
فانه يدل على حل وطي كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطي او لا وحرمتهما
اية وهي ان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح
او بطريق الوطي بملك اليمين فالمحرم راجح كما ياتي في فصل التعارض ان المحرم راجح على المبيح
وابن مسعود رضي الله عنه جعل قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا لقوله والذين يتوفون
منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل اختلف علي وابن مسعود رضي الله عنهما
في حامل توفي عنها زوجها فقال علي رضي الله عنه تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الايتين
احدهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى في سورة النساء القصرى وهي قوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء
القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن نزلت بعد قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن
الاية فقوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا

اولا فقوله واولات الاحمال يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها
او طلقها فجعل قوله واولات الاحمال ناسخا لقوله يتربصن في مقدار ما تناوله الايتان وهو الحامل
المتوفى عنها زوجها وتكون حاملا وذلك عام كله اي النصوص الاربعة التي تمسك بها علي وابن
مسعود رضي الله عنهما في الجمع بين الاختين والعدة لكن عند الشافعي هو دليل فيه شبهة
فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس اي تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد
والقياس لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شايع فيه اي التخصيص شايع في العام
وعندنا هو قطعي مساو للخاص ويسمى حجة القطعي فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم
يخص بقطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان تدل القرينة على خلافه
ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات
الشرع عامة والاحتمال الغير الناشي عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال
المجاز في الخاص فالتاكيد يجعله محكما هذا جواب عما قال الواقفية انه يؤكد بكل واجمع
وايضا عما قال الشافعي انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعي ان العام لا احتمال
فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا اكد يصير محكما اي لا يبقى فيه
احتمال اصلا لا ناشي عن دليل ولا غير ناشي فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت
في العام مع احتمال اخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام
كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض فقط ارادة البعض بطريق المجاز
وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص

وان علم التاريخ فالمتاخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص
مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناوله ان كان متراخيا عنه كما في الآيتين
على ما قال ابن مسعود رضي الله عنه فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله تعالى والذين
يتوفون منكم ... عام من وجه وخاص من وجه يكون متناولا لتاخر العام عن الخاص وعكسه
ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها

آخر له معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة
على المعنى الحقيقي بلا ترجيح للاول على الثاني فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو
لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في
العام شايع بلا قرينة فان المخصص لو كان هو العقل او نحوه فهو في حكم الاستثناء على
ما يأتي ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل
تحت العام وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا فلا نسلم انه مخصص بل ناسخ
بقي الكلام في المخصص الذي يكون موصولا وقليل ما هو فاذا ثبت هذا فان تعارض الخاص
والعام فان لم نعلم التاريخ حمل على المقارنة مع ان في الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ
لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح
فعند الشافعي يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناولاه وان كان العام
متاخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متاخرا فان كان موصولا يخصص وان كان متراخيا
ينسخه في ذلك القدر عندنا اي في القدر الذي تناوله العام والخاص ولا يكون الخاص
ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط حتى لا يكون العام عاما مخصصا بل يكون
قطعيا في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض

فصل

قصر العام على بعض ما تناوله لا يخلو من ان يكون بغير مستقل اي بكلام يتعلق بصدر الكلام
ولا يكون تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما او لم يكن وهو اي غير المستقل
الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده

والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار والصفة
توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة زكوة والغاية توجب القصر
على البعض الذي جعل الغاية حدا له نحو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق
او مستقل وهو التخصيص وهو اما بالكلام او غيره وهو اما العقل الضمير يرجع الى الغير
نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطاب
الشرع من هذا القبيل واما الحس نحو واوتيت من كل شيء واما العادة نحو لا ياكل راسا
يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر
نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب ويسمى مشككا او زايدا عطف على قوله ناقصا
كالفاكهة لا تقع على العنب في غير المستقل اي فما كان الشيء الموجب لقصر العام غير
مستقل فهو اي العام حقيقة في الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذي استثنى منه للباقي
وهو اي العام حجة بلا شبهة فيما بقي في الباقي وهذا اذا كان الاستثناء معلوما اما اذا كان مجهولا
فلا وفي المستقل كلاما او غيره اي فما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان
المخصص كلاما او غيره مجاز اي لفظ العام مجاز في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل على
البعض من حيث القصر اي من حيث انه مقصور على الباقي حقيقة من حيث التناول
اي من حيث ان لفظ العام متناول للباقي تكون حقيقة فيه على ما ياتي في فصل
المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كون التخصيص بالكلام او
بغيره فان العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم

بين ان يكون المخصص كلاما او غيره لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصص بالعقل ينبغي ان
يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروغ
عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اقاموا ونظائره دليل فيه شبهة وهذا
فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر البتة حتى لا نتوهم ان خطابات الشرع التي
خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرايض
فانه جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة بالعقل فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة
فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى
حجة اصلا معلوما كان المخصص كالمستامن حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين
بقوله وان احد من المشركين استجارك او مجهولا كالربوا حيث خص من قوله تعالى واحل
الله البيع لانه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء لانه يبين
انه لم يدخل اي التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يبين
ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا يكون الباقي في صدر
الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام
مستقل والاصل في النصوص التعليل ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي
مجهولا وعند البعض ان كان معلوما يبقى العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء
في انه يبين انه لم يدخل فلا يقبل التعليل لان الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل
بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص وان كان

مجهولا

مجهولا لا يبقى العام مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي وعند البعض ان كان معلوما فكما
ذكرنا آنفا ان العام فيما وراء المخصوص كما كان وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام
مستقل بخلاف الاستثناء فلما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط
هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه
بل متعلق بصدر الكلام فجهالته تتعدى الى صدر الكلام وعندنا يتمكن فيه شبهة
لانا نعلم انه غير محمول على ظاهره وهو ارادة الكل فعلم ان المراد البعض بطريق المجاز فاذا
كان كل افراده ما بين علم ان المائة غير مرادة فكل مرتبة من الاعداد التي دون المائة مساو
في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر تمكن
الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي حتى يخصصه خبر الواحد
والقياس ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال لكن لا يسقط
الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما قلنا فان كان مجهولا
يسقط في نفسه للشبه الاول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فدخل الشك في سقوط
العام فلا يسقط به اي بالشك لانه قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص دخل الشك
في انه هل بقي معمولا به ام بطل فلا يبطل بالشك وان كان اي المخصص معلوما فللشبه
الاول يصح تعليله لا يريد بقوله فللشبه الاول انه من حيث انه يشابه الناسخ يصح
تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد العام لينسخ بالقياس بعض آخر
من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما يأتي في منع الصفحة بل يريد

انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا فان عندنا وعند اكثر العلماء
يصح تعليله خلافا للجبائي ولو صح تعليله لا يدرى انه كم يخرج بالتعليل اي بالقياس فكم يبقى
تحت العام فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام وللشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند
البعض فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به الشبه الثاني هو شبه الاستثناء
من حيث ان المخصص يبين ان المخصوص غير داخل في حكم العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله
كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث
انه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله
يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا
ويرد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله يجب ان يبطل العام عندكم
بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم الجبائي ان عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه
الشبهة قال على ان احتمال التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه
يخص وما لا فلا فان المخصص ان لم يذكر فيه علة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان
عرف فيه علة فكل ما يوجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل
فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ اي لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا
الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض افراد
العام ليثبت النسخ في بعض آخر قياسا صورته ان يرد نص حكمه مخالف لحكم العام ويكون
ورود هذا متراخيا عن ورود العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق فان العام الذي
نسخ بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص كما هو لا يعارضه لانه
دونه لكن يخصصه ولا يلزم به المعارضة لانه يبين انه لم يدخل ومنها مسائل من الفروع
تناسب ما ذكرناه من الاستثناء والنسخ والتخصيص فنظير الاستثناء ما قالوا باع
الحر والعبد بثمن او باع عبد بن الامة بحصته من الالف يبطل البيع لان احدهما لم يدخل
في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد
بالشرط الفاسد ففي المسألة الاولى ليس حقيقة الاستثناء موجودة لكنها تناسب
الاستثناء في ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسألة
لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى وفي المسألة
الثانية وهي ما قالوا باع عبد بن الامة حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل احدهما
في البيع لا يصح البيع في الآخر لوجهين احدهما انه يصير البيع في الآخر بحصته من الثمن
المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع بالحصة
بقاء صحيح كما يأتي في المسألة التي هي نظير النسخ والثاني ان البيع في الآخر بيع بشرط
مخالف لمقتضى العقد وهو ان ما ليس بمبيع وهو الحر او العبد المستثنى يصير شرطا لقبول
المبيع ونظير النسخ ما قالوا باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم بقي العقد
في الباقي بحصته فهذه المسألة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم
كان داخلا تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم انفسخ العقد فيه فصار كالنسخ
لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الآخر مع انه يصير بيعا بالحصة

لكن في حالة البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة الطارية لا تفسد ونظير التخصيص ما لو باع
عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار يدخل
في الايجاب لا الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فان جهل احدهما لا يصح
لشبه الاستثناء ولو علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم نعتبر هنا شبه الاستثناء
حتى نفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد لو بين حصة كل واحد عند ابي حنيفة
وبيان مناسبتها التخصيص ان التخصيص يشبه النسخ بصيغته والاستثناء
بحكمه وهذا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم على ما عرف فمن حيث انه
داخل في الايجاب يكون رفع الخيار بالشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير
داخل في الحكم لرفع الخيار بالشرط بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء ولو كان له شبهان
يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا
ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يكون
محل الخيار وثمنه معلومين كما لو باع هذا وذاك بالفين هذا بالف وذاك بالف صفقة
واحدة على انه بالخيار في ذلك والثاني ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما
والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما فلو راعينا كونه داخلا في
الايجاب يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه في البقاء
لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولو راعينا كونه غير داخل في الحكم تفسد البيع في الصور
الاربع اما لو كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا

لقبول

لقبول المبيع ولو كان احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلة ولجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا
علم ان شبه النسخ يوجب الصحة في الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد في الجميع فراعينا
الشبهين وقلنا لو كان محل الخيار وثمنه مجهولا لا يصح البيع لشبه الاستثناء ولو كان كل
واحد منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم نعتبر هنا شبه الاستثناء حتى نفسد بالشرط
الفاسد وهو انه ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما لو باع الحر والعبد بالالف
صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع في العبد عند ابي حنيفة لان الحر غير داخل
في البيع لعدم المحلية اصلا فيصير كالاستثناء بلا شبهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول
المبيع

فصل في الفاظ العام

وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه
فهذا اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم ونحوهما من الجمع او كل واحد على سبيل الشمول
كمن يأتيني فله درهم او على سبيل البدل كمن يأتيني اولا فله درهم فالجمع وما في معناه
يطلق على الثلاثة فصاعدا قوله يطلق على الثلاثة فصاعدا اي يصح اطلاق الجمع واسم الجمع
كالقوم والرهط على كل عدد معين من الثلاثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلق على
عدد معين يدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلاثة عبيد مثلا او عشرة
عبيد فقال عبيدي احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد به انه يحتمل الثلاثة فصاعدا
فان هذا ثابت في معنى العموم لان اقل الجمع ثلاثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى وان كان له اخوة
والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا
اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع ولابن عباس في الارث والوصية

فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله فلو بكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث
او على سنة تقدم الامام فانه لما كان المقتدي واحدا يقوم على جنب الامام ولو كان اثنين فصاعدا
يتقدم الامام او على اجماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى النبي عم
عن ان يسافر واحدا واثنان بقوله الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب
فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وانما حملت على احد من المعاني الثلاثة لئلا يخالف
اجماع اهل العربية ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع
فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان الاثنين جمع فيقول فعلنا
غير مخصوص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع فيصح تخصيص الجمع تعقيب
لقوله لان اقل الجمع ثلاثة والمراد التخصيص بالمستقل وما في معناه كالرهط والقوم الى الثلثة
والمعرف بالجر عطف على الجمع اى المفرد المعرف كالرجل وما في معناه كالجمع الذي يراد به الواحد
نحو لا اتزوج النساء الى الواحد اى يصح تخصيص المفرد الى الواحد وبطايفة كالمعرف بهذا
فسر ابن عباس رض قوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة منها اى من الفاظ العام
الجمع المعرف باللام لما لم يكن معهودا لان المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الافراد
لعدم الاولوية فتعين الكل اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي او الذهني واما للاستغراق
الجنس واما التعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان
اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة
اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس

وتعريف

وتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه لما ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل
اللام على ذلك البعض المذكور اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل
فاذا علم ذلك ففي الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع
وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتي في هذه
الصحيفة ولا يمكن حمله على العهد لما لم يكن عهد فقوله ولا بعض الافراد لعدم الاولوية
اشارة الى هذا فتعين الاستغراق ولتمسكهم بقوله عليه السلام الائمة من قريش
اى لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخلافة وقال الانصار
منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضي الله عنه بقوله الائمة من قريش ولم ينكره
احد ولصحة الاستثناء وقال مشايخنا ان هذا الجمع اى الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس
ويبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحد ويراد الواحد بقوله
تع انما الصدقات للفقراء ولو اوصى بشيء لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم
لقوله تع لا يحل لك النساء من بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم
يكن هنا معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس
وانما قال لعدم الفائدة اما في قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج
جميع نساء العالم غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفي قوله تع انما الصدقات للفقراء
لا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون
لتعريف الجنس مجازا فيكون الآية لبيان مصرف الزكوة فتبقى الجمعية فيه من وجه

لا يخفى ان عموم السلب معناه السلب الكلي وان سلب العموم معناه السلب الجزئي والاول
تمنع انعكاسه كما عن التحرير وذلك صدق السلب الكلي صدق السلب الجزئي دون العكس
للعلامة مصنفك في تكملة المطول

ولو لم يحمل تبطل اللام اصلاً اي لما كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باق في الجنس فيه
وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمناً فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية
باق من وجه ولو لم نحمل على هذا المعنى وبقي الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية فحمله
على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى وهذا معنى كلام فخر الاسلام في باب موجب
الامر في معنى العموم والتكرار لانا لو ابقيناه جمعاً لغا حرف العهد اصلاً الى آخره فعلم
من هذه الابحاث ان ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازاً مقيد بصورة لا يمكن حمله على
العهد والاستغراق حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار فان علماءنا قالوا
انه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا اللام لاستغراق الجنس والجمع للوقف بغير اللام
نحو عبيدي احرار عام ايضاً لصحة الاستثناء واختلف في الجمع المنكر والاكثر على انه
غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والنحويون
حملوا الا على غير ومنها المفرد المحلى باللام لما لم يكن للمعهود كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر
الا الذين آمنوا والسارق والسارقة الا ان تدل القرينة على انه لتعريف الماهية
نحو اكلت الخبز وشربت الماء وانما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل
في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية ومنها النكرة في موضع النفي كقوله تعالى
قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى في جواب ما انزل الله على بشر من شيء ووجه
التمسك انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي
لم يستقم في الرد عليهم الايجاب الجزئي وهو قوله تعالى من انزل الكتاب الذي جاء به موسى

ولكلمة

وكلمة التوصيف والنكرة في موضع الشرط اذا كان مثبتاً عام في طرف النفي فان قال ان
ضربت رجلاً معناه لا اضرب رجلاً لان اليمين للمنع هنا اعلم ان اليمين اما للحمل او
للمنع ففي قوله ان ضربت رجلاً فعبدي حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلاً فشرط
البر ان لا يضرب احداً من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاماً في طرف النفي وانما
قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتاً حتى لو كان الشرط منفياً لا يكون عاماً كقوله ان لم اضرب
رجلاً فعبدي حر فمعناه اضرب رجلاً فشرط البر ضرب احد من الرجال فيكون للايجاب
الجزئي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس الا رجلاً عالماً فله
ان يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف فانما دل على
العموم لانه في معرض التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا والحكم عام
ولو لم يكن العلة عامة لما صح التعليل ولان النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ
فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس الا عالماً معناه الا رجلاً عالماً
فيعم لعموم العلة فان قوله لا اجالس الا عالماً عام لعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلاً
عالماً فان اظهرنا الموصوف وهو الرجل ونقول لا اجالس الا رجلاً عالماً كان عاماً
ايضاً فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص قلنا خاص من وجه
عام من وجه خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذكر القيد عام في افراد ما يوجد
فيه ذكر القيد والنكرة في غير هذه المواضع خاصة لكنها تكون مطلقة لما كانت في
الانشاء نحو ان تذبحوا بقرة وتثبت لها واحدة مجهولة عند السامع لما كانت في الاخبار

ولن في قوله لن يغلب للنفي اي لا يغلب عسر على اليسرين وانما قال عسر يسرين لان العسر في قوله تعالى ان مع العسر يسرا اعيد معرفا فيكون عين الاول ويسرا منكر فيكون غير الاول فيكون اليسر متعددا والعسر واحدا

نحو رأيت رجلا فاذا أعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا أعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل في اللام العهد وللمعرفة اذا أعيدت وكذلك في الوجهين اي اذا أعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير الاول وان أعيدت معرفة كان الثاني عين الاول فالمعتبر تنكير الثاني وتعريفه قال ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى ان مع العسر يسرا الآية لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تاكيد وان أقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان اقر به منكرا يجب الفان عند ابي حنيفة رضي الله عنه الا ان يتحد المجلس فالاقسام العقلية اربعة ففي قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول أعيدت النكرة معرفة وفي قوله تعالى ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة وللمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكور وهو ما اذا اقر بالف مقيد ثم اقر في مجلس آخر بالف منكر لا رواية لهذا وينبغي ان يجب الفان عند ابي حنيفة رضي الله عنه ومنها اي ومن النكرة نعم بالصفة فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر لا يعتق الا واحد قالوا لان في الاول وصفه بالضرب فصار عاما بعموم الصفة وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان في الاول وصف بالضاربية وفي الثاني وصف بالمضروبية وهنا فرق آخر وهو ان أيا لا يتناول الا الواحد المنكر ففي الاول اي في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر لما كان عتقه اي عتق الواحد المنكر معلقا بضربه قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه واحد منفرد في لا يبطل الوصف فلو لم يثبت هذا اي عتق كل واحد ليس البعض يبطل اي الكلام بالكلية وفي الثاني وهو قوله اي عبيدي ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل اذ هنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول نحو ايما اهاب دبغ

فقد طهر هذا نظير الاول فان الطهارة متعلقة بدباغته من غير ان يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم ونحو كل اي خبز تريد هذا نظير الثاني فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف ومنها من وهو يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين ويقع عاما في العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل دار ابي سفيان فهو آمن فان قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤوا اعتقوا وفي من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابي حنيفة رضي الله عنه يعتقهم الا واحدا لان من للتبعيض اذا دخل على ذي ابعاض كما في كل من هذا الخبز ولانه متيقن اي التبعيض متيقن لان من اذا كان للتبعيض فظاهر واذا كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض وفي المسألة الاولى هذا مراعى لان عتق كل معلق بمشيئته مع قطع النظر عن غيره وكل واحد بهذا الاعتبار بعض اي كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد وهنا رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب اذا شاء الكل فتعتد الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخير في اي مما تفردت به ومنها ما في غير العقلاء وقد يستعار لمن فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان طلقي نفسك من ثلث ما شئت تطلق ما دونها وعنده ثلثا وقد عرف وجههما ومنها كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف

سائر ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع فالاول
عمومه على سبيل الانفراد اي يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة
فان قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد فكل فرد
قطع النظر عن غيره فكل اول بالنسبة الى المتخلف كلا من دخل وهنا فرد آخر وهو ان من
دخل اولا عام على سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما آخر لئلا يلغو فيقتضي العموم
في الاول فيتعدد الاول وهذا الفرق قد تفردت به ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد
السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن اولا يمكن حمل الاول على
هذا وهو معناه الحقيقي اما في قوله كل من دخل اولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل اولا فاقتضى
التعدد في المضاف اليه وهو من دخل اولا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول
الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف وجميع
عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة
فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير مستعارا لكل كذا ذكر فخر الاسلام
في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول
على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه في حال التكلم
لا بد ان يراد احدهما معينا وإرادة كل منهما معينا ينافي ارادة الآخر فاقول معنى قوله
انه مستعار للكل ان الكل الافرادي يدل على امرين احدهما استحقاق الاول النفل
سواء كان الاول واحدا او جمعا والثاني انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا

تاما فهنا يراد الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر ولا يراد المعنى الحقيقي ولا
الاول الذي حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على
دخول الحصن اولا فيجب ان يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الانفراد
لانه اذا اقدم الاول على الدخول فتخلف غيره عن المسابقة لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق
النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الانفراد فلا يراد المعنى الحقيقي وايضا لا دليل على
انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على ان للمجموع نفلا فصار
الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فان دخل منفردا
او مجتمعا استحق لعموم المجاز والاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز
وهذا الكشف في غاية التدقيق مسئلة حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة
نحو صلى النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك فيتأمل فان ترجح بعض
المعاني فذاك وان ثبت التساوي فالحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام وفي البعض الآخر
بالقياس فالشافعي رحمه الله لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم استدبار بعض اجزاء الكعبة
ويحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام
والتساوي بين الفرض والنفل في امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز في
البعض الآخر قياسا واما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل
الحديث بالمعنى لان الجار عام جواب عن اشكال وهو ان يقال حكاية الفعل لما لم تعم فاروه
انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب

قوله فسبيل لفظ ورد بعد حادثة وهي السهو
جوابٌ وقس عليه قوله فرجم

ان هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي صلى الله عليه وسلم
الشفعة ثابتة للجار ولئن سلّمنا انه حكاية لكن اى رعام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود
فصار كقوله قضى بالشفعة لكل جار مسئله اللفظ الذى ورد بعد سؤال او حادثة اما ان لا يكون
مستقلا او يكون وح اما ان خرج مخرج الجواب قطعا او الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء
او بالعكس اى الظاهر انه ابتداء كلام مع احتمال الجواب نحو أليس لى عليك كذا فيقول بلى او اكان
لى عليك كذا فيقول نعم هذا نظير غير المستقل ونحو سها فسجد و زنى ماعز فرجم هذا نظير المستقل
الذى هو جواب قطعا ونحو تعال تغد معى فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة هذا نظير المستقل
الذى الظاهر انه جواب ونحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا نظير المستقل
الذى الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففى كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم واحد
ففى الثلثة الاول يحمل على الجواب وفى الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة
ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعى رح يحمل على الجواب وهذا ما قيل
ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات
الواردة فى حوادث خاصة **فصل** حكم المطلق ان يجرى على اطلاقه كما ان المقيد
على تقييده فاذا وردا اى المطلق والمقيد فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا فى
مثل قوله اعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة فان الاعتاق يتقيد بالمؤمنة اى الا فى كل موضع
يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال
المذكور فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثانى نفى تمليك الكافر وهما مختلفان لكن نفى تمليك

الكافر يستلزم نفى اعتاقه ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفى اللازم يستلزم
نفى الملزوم فصار كقوله لا تعتق عنى رقبة كافرة ثم هذا اوجب تقييد الاول اى ايجاب الاعتاق
بالمؤمنة وان اتحد اى الحكم فان اختلفت الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا
وعند الشافعى يحمل سواء اقتضى القياس او لا وبعضهم زادوا ان اقتضى القياس اى بعض اصحاب
الشافعى زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه وان اتحدت اى الحادثة كصدقة الفطر
مثلا فان دخلا على السبب نحو ادّوا عن كل حر وعبد وادّوا عن كل حر وعبد من المسلمين
اى دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر ورد فيه
نصان يدل احدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله عليه السلام ادّوا عن كل حر وعبد
ويدل الآخر على ان رأس المسلم سبب وهو قوله ادّوا عن كل حر وعبد من المسلمين لم يحمل عندنا
بل يجب العمل بكل واحد منهما اذ لا تنافى فى الاسباب اى يمكن ان يكون المطلق سببا والمقيد
سببا فلا فائدة اى للشافعى يتعلق بقوله لم يحمل عندنا وان دخلا اى المطلق والمقيد على الحكم
فى صورة اتحاد الحادثة نحو فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود رضى الله عنه وهى ثلثة
ايام متتابعات فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام من غير تقييد بالتتابع وفى قراءة ابن مسعود
رضى الله عنه الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما فان
المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه هذا اذا كان الحكم مثبتا
فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لم يحمل اتفاقا فلا تعتق اصلا لانه
ان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى فنقول فى جوابه نعم ان المقيد اولى لكن اذا تعارضا

ولاتعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا في ثلثة ايام متتابعات ولان القيد زيادة وصف
تجرى مجرى الشرط فيوجب النفي في المنصوص وفي نظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد دليل
على المذهب الآخر وهو انه يحمل ان اقتضى القياس وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص
بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه عنده وذكر ان النفي لما كان مدلول النص
المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفي في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس ولنا قوله تعالى
لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فهذه الاية تدل على ان المطلق يجرى على اطلاقه
ولا يحمل على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ والمشادة كما في بقرة بني اسرائيل وقال ابن عباس
رضي الله عنهما ابهموا ما ابهم الله تعالى واتبعوا ما بين الله اي اتركوه على ابهامه والمطلق
مبهم بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل عليه وعامة الصحابة ما قيدوا امهات النساء بالدخول
الوارد في الربائب ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيعمل بكل واحد في مورده
الا اذا لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل لنفي المذهب الاول وهو الحمل مطلقا
فالآن شرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله والنفي في المقيس عليه بناء على
العدم الاصلي فكيف تعدى فانهم قالوا ان النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم اصلي فان قوله
تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكافرة
اصلا والاصل عدم اجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص
فبقي عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا ولا بد في القياس من كون
المعدى حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعدام على قسمين الاول عدم اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة

كعدم

كعدم اجزاء الصلوة والصوم وغيرهما والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة
فالقسم الاول اعدام اصلية بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي حكم شرعي
وعندنا عدم اصلي بناء على ان التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف
بدون ذلك الوصف فانه لما قال فتحرير رقبة فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما
قال مؤمنة لزم منه نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن
نقول اوجب تحرير الرقبة المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لا ان الكلام
في آخر الكلام مغير فصدر الكلام موقوف على الآخر ويثبت حكم الصدر بعد التكلم
بالمغير لئلا يلزم التناقض فلم يوجد ايجاب الرقبة ثم نفي الكافرة بالنص المقيد بل
ايجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فيكون الكافرة باقية على العدم كما في القسم الاول
من الاعدام وشرط القياس ان يكون الحكم المعدى شرعيا لا عدما اصليا ولا يمكن
ان يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا جواب عن اشكال مقدر وهو ان يقال لم لا يمكن
تعدى القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لا انا
نعدى هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فنجيب بقولنا لان القيد وهو قيد
الايمان مثلا يدل على الاثبات في المقيد اي يدل على اثبات الحكم وهو الاجزاء في تحرير
رقبة توجد فيها قيد الايمان والنفي غير اي على نفي الحكم وهو نفي الاجزاء في الرقبة
الكافرة فثبت ان القيد يدل على مذهبين الاعرين والاول وهو اجزاء المؤمنة
حاصل في المقيس وهو كفارة اليمين بالنص المطلق وهو قوله او تحرير رقبة

فلا تفيد تعديته فهي اي التعدية في الثاني فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها
اي بمعنى تعدية العدم ولو كانت غيرها فهي مفهومة منها اي وان كانت تعدية القيد
غير تعدية العدم فتعدية العدم مفهومة من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام
ان تعدية القيد هي عين تعدية العدم وان سلم ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية
العدم فتعدية العدم مفهومة من تعدية القيد فيبطل قوله لكن تعدي القيد فيثبت
العدم [illegible] بل العدم يثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس فيكون اي تعدية
القيد لاثبات ما ليس بحكم شرعي وهو عدم اجزاء الكافرة فانه عدم اصلي وابطال الحكم
الشرعي وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين الذي دل عليه المطلق وهو قوله تعالى
في كفارة اليمين او تحرير رقبة وكيف يقاس مع ورود النص فان شرط القياس ان
لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى او على عدمه وليس حمل المطلق على المقيد
كتخصيص العام كما زعموا المجوز بالقياس جواب عن الدليل الذي ذكر في المحصول
على جواز المطلق على المقيد اي بنفي القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد
فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق
عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس عندكم
ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله لان التخصيص بالقياس
انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصصا بقطعي وهنا ثبت القيد ابتداء بالقياس
لا انه قيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلا للنص فالحاصل ان

العام

العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعي وفي مسئلة حمل المطلق
على المقيد لم يقيد المطلق بنص اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في تقييده
ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل
من اعظم الكبائر لما ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى
هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها مانعا آخر عن القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر
فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر
غلظ الجناية لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة هذا اشكال اورده صاحب
المحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله لان المطلق
لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة وهذا ما قال
علماؤنا ان المطلق ينصرف الى الكامل اي الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كاملا
المطلق لا ينصرف الى ما هو دونه فلا يكون حمله على الكامل تقييدا ولا يقال انتم قيدتم
قوله عم في خمس من الابل زكوة بقوله عم في خمس من الابل السائمة زكوة مع
انهما في السبب والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحد الحادثة
اذا دخلا على السبب كما في صدقة الفطر وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم
بقوله واشهدوا ذوي عدل منكم مع انهما في حادثتين قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن
فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب
عن الاشكالين المذكورين بقوله لان قيد الاسامة انما ثبت بقوله ليس في العوامل

والحوامل والعلوم صدقه والعدالة بقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا الآية

فصل حكم المشترك الناقل عنه يترجح احد معانيه ولا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع اعلم ان الواضع لا يخلو اما ان وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر او لكل واحد منهما مع الآخر او للمجموع او للكل منهما مطلقا والكل غير واقع لان الوضع لم يضعه للمجموع والا لم استعماله في احدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا وايضا على تقدير الوقوع استعماله يكون استعمالا في احد المعنيين وان وجد الاول او الثالث نثبت المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فقوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا ان المشترك انما يصح استعماله في المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف اما على التقدير الآخرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز فان اللفظ ان استعمل في اكثر من معنى واحد بطريق المجاز لزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي معا وهذا لا يجوز **فان قيل** يصلون على النبي الآية والصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار **قلنا** لا اشتراك لان سياق الكلام لايجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجمع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كساير الصفات لا بحسب الوضع اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اوردوا على

هذه الآية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه فان الفعل متعدد لتعدد الضماير فكأنه كرر لفظ يصلي واجابوا عن هذا بان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لا نجوز في مثل هذه الصورة اي في صورة تعدد الضماير ايضا فيكون الآية من المتنازع فيه فالجواب الصحيح لنا ان في الآية لم يوجد استعمال الاسم المشترك في اكثر من معنى واحد لان سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم فلا بد من اتحاد معنى الصلوة في الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يا ايها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد والله اعلم انه تعالى يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي عم ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوة من الله رحمة فقد اراد هذا المعنى لا ان الصلوة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله تعالى ايصال الثواب ومن العبد الطاعة ليس المراد ان المحبة مشتركة من حيث الوضع بل المراد انه اريد بالمحبة لازمها واللازم من الله ذلك ومن العبد هذا واما المجازي فكارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا بأس به فلا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى باعتبار المسند اليه نفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لا ان معناه مختلف وضعا وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات والارض الآية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم

والشمس والقمر والنجوم والدواب وكثير من الناس

وغيرهم كالشجر والدواب فما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب
الى العقلاء يراد به وضع الجبهة فان قولهم وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى
الانسان هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد
شامل لجميع الناس اقول تمسكهم بهذه الاية لا يتم اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع و
ما ذكروا ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفرة لا سيما المتكبرين منهم لا يتصور الانقياد
اصلا وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الراس على الارض في الجميع ولا نحكم باستحالته من
الجمادات اذ لا نحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع ان
محكم الكتاب ناطق بهذا وقد صح ان النبي عم سمع تسبيح الحصى وقوله ولكن لا يفقهون تسبيحهم يحقق ان
المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته لان قوله لا تفقهون لا يليق لهذا المعنى فعلم ان
وضع الراس خضوعا لله تعالى وتقدس غير ممتنع من الجمادات بل هو كاين لا ينكر الا منكر خوارق
العادات التقسيم الثاني استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له يشمل الوضع اللغوي
والشرعي والعرفي والاصطلاحي فاللفظ حقيقة اي بالحيثية التي يكون الوضع بتلك الحيثية
فالمنقول الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث
اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما
مجازا واما على انه من خطاء العوام وان استعمل في غير ما وضع له بحيثية ما سواء كان
من حيث اللغة او نحوها فمجاز بالحيثية التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى
الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة واللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة

ومجازا

ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين ولا بد للعلاقة في نحو ذلك ومو حقيقة ايضا للوضع الجديد
فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا بد للعلاقة يكون وضعا فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني
واما المنقول فمنه ما غلب في معنى مجازي للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول
مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس اي حقيقة في الثاني مجاز في الاول من حيث الناقل وهو اما
الشرع او العرف او الاصطلاح ومنه ما غلب في بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة مثلا
في حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن لو اخصت به اي خصت الدابة بالفرس
مع رعاية المعنى اي المعنى الاول وهو ما يدب على الارض صارت مجازا لو اريد بها غير ما وضع له
وهو ما يدب على الارض مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة له ابتداء
لا انها اخصت به فكانه لم يراع المعنى صارت اسما له فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه وهو ما يدب
ليس ليصح اطلاقه اي المنقول عليه الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول الاول الخ
يوجد فيها المعنى الاول كما في الحقيقة فانه في الحقيقة لا نعتبر المعنى ليصح اطلاق اللفظ على ما يوجد فيه ذلك
المعنى ولا ليصح اطلاقه اي المنقول على المعنى الثاني وهو ما يدب مع خصوصية الفرس كما في المجاز
فانه في المجاز انما نعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك
المعنى واللازم هو المعنى الثاني بل لترجيح هذا الاسم على غيره اي اعتبار المعنى الاول في الاسم المنقول انما
هو لترجيح هذا الاسم وهو على غيره من الاسماء في تخصيصه بالمعنى الثاني اي تخصيص هذا الاسم بالمعنى
الثاني والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد
يعتبر كالقارورة والخمر واعتبار المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة
الاطلاق

في اللغة

والا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا السر لا يجري القياس فلا يقال ان سائر الاشربة خمر لعدم مخامرة
العقل فان معنى المخامرة ليس مراعى في الخمر لصح اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة و
الاولوية لبعض الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم
تزل اقدام من سوغ القياس في اللغة الا للغفلة عنه فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة
مجازا بخلاف الدابة والصلوة اي لما علم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ
على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى في المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على
كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق
اسم الصلوة شرعا على كل دعاء وثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا والمجاز
اذا كثر استعماله صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد
فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معناه المجازي كناية والمجاز
الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية اعلم ان الصريح والكناية اللذين هما قسما الحقيقة
صريح وكناية في المعنى الحقيقي واللذين هما قسما المجاز صريح وكناية في المجازي وعند علماء البيان الكناية
لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي بمعناه الموضوع له وهي لا تنافي ارادة الموضوع له فانها
استعملت فيه لكن قصد به معنى آخر كما في طويل النجاد فانه استعمل في الموضوع له لكن المقصود
والغرض من طويل النجاد طويل القامة فطول القامة ملزوم لطول النجاد بخلاف المجاز فانه
استعمل في غير ما وضع له فينافي ارادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقد مرت
تعريفاتها واما في الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل فالنسبة حقيقية وان نسب الى غير

اما اللفظ اما مستعمل فيما وضع له
او في غير ما وضع له والاول
حقيقة والثاني مجاز ان
كان ...

بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل فقوله عنده اي عند المتكلم
ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو
قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال
الدهري انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع
ان الربيع ليس فاعلا في العقل وهو كاذب في هذا الكلام كما لو قال رجل جاءني زيد نفسه
مريدا معناه الحقيقي والحال انه لم يجئ وكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده
ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب **فصل**
هذا الفصل في انواع علاقات المجاز وهي مذكورة في الكتب غير مضبوطة لكني اوردتها على سبيل الحصر
والتقسيم العقلي اذا اطلقت لفظا على مسمى هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ
على افراد تصدق عليها المعنى وكان ينبغي ان تقول فان اردت غير المعنى الموضوع له تحقيقه لكن
لم تذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو انواع المجازات فقال وان اردت غير الموضوع له فالمعنى
الحقيقي ان حصل له اي للذكر المسمى بالفعل في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان او باعتبار
ما يؤول اليه وبعض الازمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ لحصول فيه وانما
لم يقيد في المتن بعض الازمان بهذا القيد لان التقدير يقدر استعمال اللفظ في غير الموضوع
له مع ان المعنى الحقيقي حاصل للذكر المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ لحصول
فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه او بالقوة فمجاز
بالقوة كالمسكر للخمر بعينه وان لم يحصل له اصلا اي لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد ان تريد معنى

لان انتفاء الوضعي ضمنا اى ينتقل الذهن من الوضعي اليه والمراد الانتقال في الجملة ولا يشترط
ان يلزم من تصور تصوره كالبصير اذا اطلق على الاعمى وكالغائط وهو اى اللازم الذهني
اما ضمني محض ان لم يكن بينهما لزوم في الخارج كتسمية الشيء باسم مقابله كما تطلق البصير على
الاعمى او منضم الى العرفي ان كان بينهما لزوم في الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس
كالغائط فانه لما وقع في العرف قضاء الحاجة في المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية
فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون ضمنيا منضما الى العرفي
او الخارجي اى يكون الذهني منضما الى الخارجي ان كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادات
الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي قسمين عرفيا وخلقيا فسمي الاول عرفيا
والثاني خارجيا وح اى اذا كان اللزوم الذهني منضما الى العرفي او الخارجي اما ان يكون احدهما
جزءا للآخر كاطلاق اسم الكل على الجزء او بالعكس كالجمع للواحد نظير اطلاق اسم الكل على الجزء
والرقبة للعبد نظير اطلاق اسم الجزء على الكل او خارجا عنه عطف على قوله جزءا للآخر
وح اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهو اى اللزوم اما بحصول احدهما في الآخر كاطلاق
اسم المحل على الحال او بالعكس واما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو
رعينا الغيث اى النبت وبالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا وهذا
يحتمل العكس ايضا اى قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل اطلاق اسم السبب
على المسبب لان الرزق سبب غائي للمطر واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله ليضيع
ايمانكم اى صلوتكم هذا نظير اطلاق الشرط على المشروط وكالعلم على المعلوم نظير اطلاق

على الشرط او يكون صفة وهو الاستعارة وشرطها ان يكون الوصف بينا كالاسد بالنسبة الى
لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع ولما عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق
اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية
من الطرفين يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو غاية لها وكالجزء مع
الكل فان الجزء يتبع الكل اى بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ
بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له والكل محتاج الى الجزء فيكون
الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء فاطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه
غير مطرد بل يجوز في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس مثلا فان الانسان لا يوجد
بدون الراس والرقبة واما اطلاق اليد والرجل على الانسان فلا يجوز وكالمحل فانه اصل
بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال الى المحل وايضا على العكس اذا كان المقصود هو
الحال كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء والمراد بالحلول الحصول فيه وهو اعم من
حلول العرض في الجوهر واعلم ان الاتصالات المذكورة لغة وجدت من حيث الشرع
تصلح علاقة للمجاز ايضا كالاتصال في معنى المشروع كيف شرع تصلح علاقة لاستعارة
اى يستعار التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات
على اى وجه شرعت فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك
المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين في هذا المعنى تصح استعارة احدهما
للآخر كالوصية والارث فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوائج

الميت كالتجهيز والدين فاى صلى انه كما شرط للاستغنا في غير الشرعيات اللازم البين فكذا في
الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها
الذى يلزم من تصورها تصوره وكالسببية عطف على قوله كالاتصال في معنى المشروع كنكاحه
عليه السلام انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة
وملك اى ملك الرقبة سبب لهذا اى لملك المتعة فاطلق اللفظ الذى وضع لملك الرقبة و
اريد به ملك المتعة وكذا نكاح غيره عندنا اى نكاح غير النبى عم ينعقد بلفظ الهبة عندنا
اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة يثبت الهبة وعند الشافعى رحمه الله لا ينعقد
الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى كالنسب
وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والايتلاف
بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر الى غير ذلك مما يطول تعداده وغير هذين اللفظين
اى غير لفظ النكاح والتزويج قاصر في الدلالة عليها اى على المصالح المذكورة قلنا الخلوص
في الحكم وهو عدم وجوب المهر اى صح النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوصة بك اما في غير
النبى فالمهر واجب وايضا يحتمل ان يكون المراد والله اعلم انا احللنا لك ازواجك
حال كونها خالصة لك اى لا تحل ازواج النبى عليه السلام لاحد غيره كما قال تعالى وازواجه
امهاتهم لا في اللفظ فان الحل لا يختص بحضرة الرسالة وايضا تلك الامور اى المصالح المذكورة
ثمرات وفروع وبنى النكاح للملك لدلالتها اى للزوج على الزوجة مع لزوم المهر عليه عوضا
عن ملك النكاح والطلاق بيده لفظ ملك اى لو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما

لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج وما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه
والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك له عليها ولو اصح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فاولى
ان يصح بلفظ يدل عليه وانما يصح بها اى بلفظ النكاح والتزويج لانهما صارا علمين لهذا العقد
جواب اشكال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغى لئلا يصح
النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد اى بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين
لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوى وكذا ينعقد اى النكاح بلفظ البيع
لما قلنا من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة
والجملة عطف على قوله وكذا نكاح غيره عندنا فان قيل ينبغى ان يثبت العكس ايضا
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب اى ينبغى ان يصح اطلاق اسم النكاح ويراد البيع
او الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر
ويراد به ملك الرقبة قلنا انما كان كذلك اى انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب لو
كان اى السبب علة شرعت للحكم اى لذلك المسبب اى يكون المقصود من شرعية السبب
ذلك المسبب كالبيع للملك مثلا فان الملك يصير كالعلة الغائية له فان قال ان ملكت
عبدا فهو حر او قال ان اشتريت فشراه متفرقا يعتق في الثانى لا الاول رجل قال ان
ملكت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر لا يعتق هذا
النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف لا يوصف
بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف

الآخر تعتق هذا النصف لانه بعد اشتراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا
انه مشتري العبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل والمفعول
والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك المشتق انما هو بطريق
الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز
حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا
عرفا فصار منقولا عرفيا اما لفظ المالك فلا تطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله
ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت الحقيقة العرفية والحيلة
المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسئلة الثانية وهي قوله فان قال
عنيت باحدهما الآخر صدق الا قضاء فيما فيه تخفيف يعني في صورة ان ملكت
عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق المسبب على السبب
صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت
فقد عنى ما هو اغلظ عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق
اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا اما لو كان
سببا محضا هذا الكلام يتعلق بقوله انما كان كذلك لو كان علة فلا ينعكس
اي لا يصح اطلاق المسبب على السبب على ما قلنا وهو قوله لو كانت الاصلية والفرعية
من الطرفين يجري المجاز من الطرفين الخ فانه قد فهم منه انه لو لم تكن الاصلية والفرعية
من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضي اليه ولا يكون شرعيته

لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع
مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع ونحوهما فيقع الطلاق بلفظ
العتق اي بناء على الاصل الذي نحن فيه فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق
لازالة ملك المتعة ولكن الازالة سبب لذلك اي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة
ملك المتعة لزوما تفضي اليها وليست منه اي ازالة ملك المتعة مقصودة منها
اي من ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق طلاق النساء فرع لحكم
لما قلنا انه لو لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق المسبب على
السبب ولا يثبت ايضا بطريق الاستعارة جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا
انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان
يثبت بطريق الاستعارة ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله اذ كل
منهما اسقاط يبتني على السراية واللزوم اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة
والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان
فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم
عدم قبول الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع
كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية فان في المنقول
اعتبرت المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوي وطار عن
وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت فنقله الشرع الى القوة المخصوص

وبالاتصال بينهما فيه اي بين الاعتاق والطلاق بمعنى المشروع كيف شرع

فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة رضي الله عنه على ما عرف في مسئلة تجزي
الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجد المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما قلنا نعم يعني
ان الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة رض عنه في مسئلة تجزي الاعتاق لكن يعني لان
التصرف الصادر من المالك هي اي ازالة الملك لا يعني ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك
فالمراد بالاعتاق اثبات القوة اي يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه
له فيرد على هذا ان الاعتاق في الشرع لما كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة فينبغي ان
لا يسند الى المالك فانه ما اثبت قوة فاجاب بقوله فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه
سببه وهو ازالة الملك فيكون المجاز في الاسناد كما في انبت الربيع او نطلق اي الاعتاق
عليها اي على ازالة الملك مجازا فقوله اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب وح يكون المجاز في اللغوي فقوله او نطلق عطف على قوله فيسند
فان قيل ليس مجازا هذا اشكال على قوله او نطلق عليها مجازا اي ليس اطلاق الاعتاق
على ازالة الملك بطريق المجاز بل هو اسم منقول اي منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة
شرعية قلنا منقول في اثبات القوة المخصوصة لا في ازالة الملك ثم نطلق مجازا على سببه
وهو ازالة الملك يرد عليه اي على ما سبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات
القوة الشرعية انا نستعير الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك لا للفظ الاعتاق
حتى تقولوا الاعتاق ما هو فالاتصال المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك وازالة
القيد ولا تعلق ببحثنا ان الاعتاق ما هو فالجواب اعلم ان هذا الكلام ليس لابطال

هذا

هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه آخر وهو ان ازالة الملك اقوى
من ازالة القيد وليست اي ازالة الملك لازمة لها اي لازالة الملك بل على العكس فان
الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد كالاسد للشجاع وكذا الاجارة الخ عطف على قوله فيقع
الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحر حتى لو كان عبدا يثبت البيع ينعقد بلفظ البيع دون
العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وهذه المسئلة مبنية ايضا على الاصل المذكور
ان الشيء لما كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس ولا يلزم عدم الصحة
فيما اضيف الى المنفعة جواب اشكال وهو ان يقال لما صح استعارة البيع للاجارة ينبغي
ان يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا
اللفظ فقوله لان ذلك ليس لفساد المجاز دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك اشارة الى
عدم الصحة باللفظ المذكور بل لان المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة في حق لو اضيف
الاجارة اليها لا تصح فكذا المجاز عنها فالاجارة انما تصح لما اضيف العقد الى العين فان
العين تقوم مقام المنفعة في اضافة العقد ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهي النكاح
بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع ان جميع ذلك بطريق الاستعارة
لا بطريق اطلاق السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا لملك المتعة التي تثبت
بالنكاح بل اطلاق اللفظ على المجاز بمعناه للاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة
ثم انما لا يثبت العكس لما ذكرت ان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد واما مثال البيع
والملك فصحيح واعلم انه يعتبر السماع في انواع العلاقات لا في افرادها فان ابداع الاستعارات

اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان النخلة تطلق على الانسان الطويل
دون غيره قلنا لاشتراط المشابهة في اخص الصفات مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة في
حق التكلم عند ابي حنيفة رضي الله عنه وعندهما في حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابني للاكبر سنا
منه في اثبات الحرية خلف عن التكلم به في اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث
انه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به والاصل
ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض فيلغو عندهما لا عنده اما
اتفق العلماء في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق التكلم
او في حق الحكم فعندهما في حق الحكم اي الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت
الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة
كثبوت البنوة مثلا وعند ابي حنيفة رضي الله عنه في حق التكلم فبعض الشارحين فسر
بان لفظ هذا ابني لما اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حتى يكون التكلم باللفظ الذي
يفيد المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة
وبعضهم فسر بان لفظ هذا ابني لما اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني لما اريد
به البنوة والوجه الاول صحيح في المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا حر
اي قائم مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثاني اليق
بهذا المقام لانهم ان صرحوا خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية
فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف بلا خلاف بل الخلاف يكون في جهة الخلفية

فقط

فقط فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني لما كان حقيقة في حق الحكم اي حكم
المجاز خلف عن حكم الحقيقة وعند ابي حنيفة رضي الله عنه هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ
لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم و
عنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل
والخلف لا في جهة الخلفية فقط والامر اتى اهل الاسلام رحمه الله قال انه يشترط صحة الاصل
من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر
العمل بحقيقته اي بالمعنى الحقيقي فصحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر وتعذر العمل بالمعنى
الحقيقي مخصوصا بهذا ابني فاما هذا حر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم
ان الاصل هذا ابني حملا به البنوة في اصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي
هل يشترط امكان الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث يمتنع الحقيقي لا يصح المجاز
وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية لهما ان في المجاز ينتقل الذهن من الموضوع
له الى لازمه فاللفظ اي اللازم موقوف على الاول اي الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا
للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية في حق الحكم فلا بد من امكانه اي امكان الاول وهو المعنى الموضوع
له لتوقف المعنى المجازي عليه وايضا بناء على الاصل المتفق عليه ان من شرط صحة الخلف
امكان الاصل كما في مسئلة مس السماء فان امكان الاصل فيها شرط لصحة الخلف وصورة المسئلة
ان يحلف بقوله والله لامسن السماء يجب الكفارة لان الكفارة خلف عن البر في كل موضع
يمكن البر ينعقد اليمين وتجب الكفارة في مسئلة مس السماء البر وهو مس السماء ممكن البشر كما كان

٣ وحيث لا قصد الى المعنى لا استعارة لانها انما تجرى لتصحيح المعنى مثلا اذا قلنا
رايت اسدا يرمى وحملناه على معناه الحقيقى كان غير صحيح ولو حملناه على المجاز
كان صحيح اللفظ والمعنى فيجب المصير اليها والاستعارة تجرى فى الكلام لتصحيح معناه

للنبى صلى الله عليه وسلم وان حلف لا اشربن الماء الذى فى هذا الكوز ولا ماء فيه لا يحنث
الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن فالمستشهد بها ان المسئلتان والفرق الذى بينهما
وانما لم يذكر فى المتن مسئلة الكوز لان المصنف فى كتبنا ذكرهما معا فكل منهما ينبنى على
الآخر قلنا هو موقوف على فهم الاول لا على ارادته لقولا جمع بينهما اى بين الحقيقة والمجاز
والمراد المعنى الحقيقى والمجازى فيهما اى فى الاولى فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب
امكان الاول وحيث توقف على فهم الاول وفهم الاول مبنى على صحة اللفظ من حيث
العربية تكفى صحة اللفظ من حيث العربية فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان
المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه فان هذا المعنى لازم للبنوة فتجعل اقرارا بالعتق
قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابنى لانه استحضار المنادى بصورة
الاسم بلا قصد المعنى فلا تجرى الاستعارة لتصحيح المعنى فان الاستعارة تقع اولا فى المعنى
وبواسطته فى اللفظ فيستعار اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة
يستعار لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة تقع اولا فى المعنى لا تجرى الاستعارة
فى الاعلام الا فى اعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه ويعتق بقوله يا حر لانه موضوع
له فان قيل قد ذكر فى علم البيان ان زيدا اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه
بغير آلة لانه دعوى او مستحيل قصدا لان التصديق والتكذيب يتوجهان
الى الخبر وانما يكون استعارة لو حذف المشبه نحو رايت اسدا يرمى وان كان
هذا مستحيلا ايضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان القصد الى الرؤية هنا

فعلى

فعلى هذا لا يكون هذا الابن استعارة اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى
الحقيقة فى الشئ لاجل المبالغة فى التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة
لا تجرى فى خبر المبتدأ عندهم فعلى هذا زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير
آلة بناء على الدليل الذى ذكر فى المتن فعلى هذا لا يكون هذا ابنى استعارة بل يكون
تشبيها وفى التشبيه لا تعتق فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة لو كانت مستلزمة
لدعوى او مستحيل قصدا فهذا عين مذهبهما ان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقى
قلنا هذا فى الاستعارة فى اسماء الاجناس وتسمى استعارة اصلية لانه يلزم حينئذ
قلب الحقائق لا فى الاستعارة فى المشتقات وتسمى استعارة تبعية كقوله نطقت
الحال او الحال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم هنا قلب الحقائق
وهذا ابنى من هذا القبيل هذا الذى ذكره وهو ان زيدا اسد ليس باستعارة
بناء على ان الاستعارة لا تقع فى خبر المبتدأ انما هو مخصوص فى الاستعارة فى اسماء
الاجناس اما الاستعارة فى المشتقات فانها تجرى فى خبر المبتدأ عند علماء البيان
كما تقول الحال ناطقة اى دالة استعير الناطقة للدال لكن وقع الاستعارة فى خبر
المبتدأ لكن ليست فى اسماء الاجناس بل فى الاسم المشتق فيجوزون هذا فى خبر
المبتدأ وقولهم ان الاستعارة فى خبر المبتدأ تستلزم قلب الحقائق لو كان خبر
المبتدأ اسم جنس اما لو كان مشتقا فلا يلزم قلب الحقائق نحو الحال ناطقة فلا تكون
فى اسماء الاجناس وتجوز فى المشتقات وهنا خبر المبتدأ وهو ابنى مشتق لان معناه

مولود مني فيجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم انهم يسمون الاستعارة
في اسماء الاجناس استعارة اصلية والاستعارة في الافعال والاسماء المشتقة استعارة
تبعية لان الاستعارة انما تقع فيها بتبعية وقوعها في المشتق منه وسيأتي قريبا ويجب
ان تعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان ولكن
المناقشة على دلائلهم الواهية وذلك ان قولهم زيد اسد ليس باستعارة مع قولهم رأيت
اسدا يرمي استعارة ليس بقوي والفرق الذي ذكرته في المتن ان زيدا اسد دعوى
او تخييل قصدا والكلام في رأيت اسدا يرمي لا شك انه فرق قوي وما ذكر بعد ذلك ان في اسماء
الاجناس لا يجري الاستعارة في خبر المبتدأ ويجري في الاسماء المشتقة اضعف من الاول
وفهم ان الاول بعينه قلب الكناية دون الثاني اوهن من نسج العنكبوت لان قولهم
الحال ناطقة ليس في الاستعارة اقوى من قولهم زيد اسد فالذي اوجب ان احدهما
استعارة والآخر ليس باستعارة وانما لم اذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج
اليها لان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق علم ان امكان المعنى الحقيقي لا
يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس فقولهم
هذا ابني من قبيل المشتقات فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي مسئلة
قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة فيتقدر بقدر الضرورة
قلنا لا ضرورة في استعماله لانه انما يستعمل لاجل الداعي الذي يأتي من بعد ولو لم يكن
الضرورة في استعماله بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على

المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن فعلى المجازي فهذه الضرورة لا تنافي العموم بل العموم انما يثبت
ان استعمل المتكلم واراد به المعنى العام ولا مانع لهذا لانه ما وجد في الاستعمال ضرورة
وهو احد نوعي الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى
يريد ان ينقض وقوله لما طغى الماء والله تعالى متعال عن العجز والضرورات نظيره قوله عم
لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا
فلا يشمل غيره عندنا ذكر الصاع واراد ما فيه بطريق اطلاق اسم المحل على الحال
مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا لرجحان المتبوع على
التابع فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه ولا يراد غير
الخمر بقوله عم من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له ولا المس باليد
بقوله تعالى او لامستم لان الوطء وهو المجاز مراد اجماعا اعلم ان اللفظ حقيقة في المولى
الاسفل وهو المعتق مجاز في معتق المعتق فاذا اوصى لمواليه لا يستحق معتق
المعتق مع وجود المعتق وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او لابنائه وله بنون وبنو
بنين فالوصية لابنائه دون بني بنيه اما دخول بني البنين في الامان في قوله آمنونا
على اولادنا فلان الامان لحقن الدم فيبتنى على الشبهات وفي المسئلة روايتان
ولا جمع بينهما بالحنث حافيا او متنعلا في لا يضع قدمه في دار فلان لانه مجاز عن لا
يدخل فيحنث كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز اعلم انه يذكر هنا مسائل تترآى
انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز احداها اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث ان دخل

حافيا او متنعلا او راكبا والدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز فهو كما في
لا تضع متعلق بقوله لا جمع بينهما وانما حملناه على المعنى المجازي لان معناه الحقيقي مهجور
اذ ليس المراد انه ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي
العرف صار عبارة عن لا تدخل وكذا اي من باب المجاز قوله لا تدخل دار فلان يراد به
نسبة السكنى اي يراد بطريق المجاز بقوله دار فلان كون الدار منسوبة الى فلان نسبة
السكنى اما حقيقة او دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون ساكنا فيها يحنث بالدخول
فيها وهي تعم الملك والاجارة والعارية لان نسبة الملك حقيقة وغيرها مجاز اي لا يراد نسبة
الملك بطريق الحقيقة وغيرها اي الاجارة والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما اي بين
الحقيقة والمجاز ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث في قوله ولا جمع بينهما بالحنث لو قدم
نهارا او ليلا في امراته كذا يوم يقدم فلان لانه يذكر للنهار وللوقت كقوله ومن يولهم
يومئذ دبره صورة المسئلة انه قال لامراته انت طالق يوم يقدم زيد يحنث ان قدم
نهارا او ليلا فاليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله
لانه يذكر دليل على قوله ولا بالحنث والهاء في لانه يرجع الى اليوم والمراد باليوم في الآية
الوقت فاليوم حقيقة في النهار وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط
يعرف به في كل موضع ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت والضابط هو قوله
فاذا تعلق بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لان الفعل لما نسب الى الظرف
الزمان بغير في تقتضي كونه اي كون ظرف الزمان معيارا له اي للفعل والمراد بالمعيار ظرف

لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث كله يأتي في كلمة في في فصل حروف المعاني فان
امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار لان النهار اولى وان لم يمتد اي الفعل كوقوع
الطلاق هنا اي في قوله انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار فيراد به الآن لما لا يمكن ان يراد
النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزءا من النهار لقوله ومن يولهم
يومئذ دبره ولان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان الآن جزءا من
النهار او من الليل ولا بالحنث عطف على بالحنث الذي سبق باكل الحنطة وما يتخذ منها
عندهما في لا ياكل من هذه الحنطة لانه يراد باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز ولا يرد قول
ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فيمن قال لله علي صوم
رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين هذا مقول القول حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا والكفارة
لكونه يمينا حين يقع الخلاف ولو كان نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ
حقيقة في النذر مجاز في اليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه هذا دليل على قوله ولا يرد ثم اثبت
انه يمين بموجبه بقوله لان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى قد فرض
الله لكم تحلة ايمانكم كما ان شراء القريب شراء بصيغته تحرير بموجبه فالحاصل ان هذا ليس
جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد
بالموجب اللازم المتاخر فدلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا
اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام
ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير

ومن بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الائمة عليه الرحمة ان كلم الله قسم بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس رضي الله تعالى ليدخل ادم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكلم على نذرا لان هذا الكلام اغلب عند الاطلاق في معنى النذر بعادة فحمل على فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته فلا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين

الا لغة الموضوع له ومنها وقع في خاطري اشكال وهو قوله يرد عليه انه ان كان هذا

تكون يمينا وان لم ينو اي اليمين كما اذا اشترى القريب تعتق عليه وان لم ينو وانه

لكن يوجبه لكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال لا جمع

بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته

لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا

الجواب انه يسلم ان اليمين هو المعنى المجازي لكنه في الانشاء ات يمكن ان يثبت الكلام

المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي بحجة الصيغة سواء اراده او لم يرد والمجازي ان اراده فهذه

المسئلة تنقسم اقساما فان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر مع نفي اليمين

كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين اما النذر

فبالصيغة ولا تاثير للارادة فيها نواهما واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر

فيمين فقط وهذا الذي اورده اشكالا وهو قوله فان قيل يلزم ان يثبت النذر ايضا

اذا نوى انه يمين وليس بنذر لان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى

انه ليس بنذر فاجاب بقوله قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة لان

هذا حكم ثابت بينه وبين الله فاذا نفى النذر يصدق بينه وبين الله تعالى ولا مدخل

للقضاء فيه حتى يوجبه القاضي ولا يصدقه في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه لو

قال اردت المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لان هذا حكم فيما بين العباد

فالقضاء القاضي اصل فيه مسئلة لا بد للمجاز من قرينة تمنع الحقيقة عقلا او حسا او عادة

او شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال كيمين الفور او معنى من المتكلم

كقوله تعالى واستفزز من استطعت فانه تعالى لا يامر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا الكلام

كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان سياق الكلام وهو قوله تعالى انا اعتدنا يخرج

من ان يكون للتخيير وكقوله طلق امرأتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا او خارج فانما الاعتبار

بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص او لم يكن كقوله انما الاعمال بالنيات ورفع عن

امتي الخطاء والنسيان لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطاء والنسيان

غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والاثم والثاني الجواز والفساد فكونهما

والاول بناء على صدق عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توضأ بماء نجس

جاهلا وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرط ويثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان

صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان

المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب اتفاقا

لا يثبت الاخر اي النوع الاخر وهو الجواز وكقوله لا ياكل من هذه النخلة ولا ياكل من هذا

الرقيق ولا يشرب من هذا البئر حتى لو استف او كرع لا يحنث وكقوله لا يضع قدمه

في دار فلان وكالاسماء المنقولة وكقوله التوكيل بالخصومة عرفا ينصرف الى الجواب لان

معناها الحقيقي مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار اعلم ان

القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا تكون معنى في المتكلم اي صفة له ولا تكون من

جنس الكلام او تكون معنى في المتكلم او تكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة الخ

من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بل تكون في كلام آخر
اي يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل
بعض هذا الكلام او شيء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين
اما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص بغير المخصص فقد يكون كون بعض الافراد
ناقصا او زائدا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر فاذا قال كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب
مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد
وهو غير المكاتب او لم يكن بعض الافراد اولى فانحصرت القرينة في هذه الاقسام فان قيل
قد جعل في فصل التخصيص كون بعض الافراد اولى من قسم المخصص الغير الكلامي وههنا جعل من قسم
القرينة اللفظية فما الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامي ان الكلام بصدره يوجب في بعض
الافراد حكما مناقضا لحكم يوجبه العام وكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاميا فكون بعض الافراد
اولى يكون مخصصا غير كلامي بهذا التفسير وههنا نعني بالقرينة اللفظية ان نفهم من اللفظ باي
طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفي كل مملوك لي حر نفهم من اللفظ عدم تناوله للمكاتب فيكون
القرينة لفظية جئنا الى الامثلة المذكورة في المتن فكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور عقيب
ذكر القسم لكن لم يذكر لكل مثالا ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلا او حسا او
عادة او شرعا فيتبين هنا هذا المعنى ففي يمين الفور كما اذا ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت
فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة من ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا
وفي قوله واستفزز من استطعت القرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن

ومن شاء فليكفر لان التخيير وهو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله سبحانه وتعالى انا اعتدنا للكافرين عذابا
ممتنع عقلا وفي قوله طلق امرأتي ان كنت رجلا الحقيقة ممتنعة عرفا وفي قوله عم الاعمال بالنيات
الحقيقة غير مرادة عقلا وفي لا ياكل من هذه النخلة والدقيق حسا وفي لا يشرب من هذا البئر
حسا وعرفا وفي لا يضع قدمه عرفا وفي الاسماء المنقولة اما عرفا عاما او خاصا او شرعا وفي
التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لا نسلم ان المعنى الحقيقي ممتنع في قوله لا ياكل من هذه النخلة
حسا لان المحلوف عليه عدم الاكل وهو غير ممتنع حسا بل الاكل كذلك قلت اليمين لما
دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين ان تصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا حسا
او عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز من قرينة قوله
فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند ابي حنيفة رضي الله عنه المعنى الحقيقي
اولى لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما المعنى المجازي اولى ونظيره لا ياكل من هذه الحنطة
يصرف الى القضم عنده وعندهما الى اكل ما فيها مسئلة وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي
معا كقوله لامرأته وهي اكبر سنا منه او معروفة النسب هذه بنتي اما الحقيقة اي المعنى الحقيقي
وهو النسب في الفصل الاول اي في الاكبر سنا منه فظاهر وفي الثاني فلانها اي الحقيقة ولو اريد
المعنى الحقيقي اما ان يثبت مطلقا اي في حقه وفي حق من اشتهر النسب منه اي يكون دعوته
معتبرة في حقهما بان يثبت النسب منه وينتفي عمن اشتهر منه وهو لا يمكن هذا اي ثبوت
النسب من المدعي وانتفاؤه عمن اشتهر منه لانه ثبت ممن اشتهر منه او في حق نفسه فقط اي
يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفي عمن اشتهر منه

قوله بخلاف العتق كان الانسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق وهذا تقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء ابيه وبنيه فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت في وسعه فيجعل في ابني للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذه بنتي اعني التحريم الذي هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل منافيا به فلا يصح استعارته له

وذا متعذر اي الثبوت في حق نفسه فقط لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير ولا يكون

اي تكذيب الشرع المدعي اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع

بخلاف العتق فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع واما المجاز عطف على قوله واما الحقيقة و

المراد ان المعنى المجازي متعذر وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت بهذا اي بلفظ هذه

بنتي منافي لملك النكاح فلا يكون حقا من حقوقه بيانه انه ان ثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو

اما ان يثبت التحريم الذي ينفي صحة النكاح السابق او التحريم الذي لا ينفيها والثاني منتف

لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتي يكون لغوا فعلم انه ان ثبت التحريم يثبت

التحريم الذي ينفي النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال لان

هذا اللفظ يدل على التحريم الذي هو ينفي بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم

الذي هو حق من حقوق النكاح واعلم ان تقرير فخر الاسلام على هذا الوجه ان الحقيقة اما ان

تثبت في حقه وحق من اشتهر منه وذا غير ممكن او في حقه فقط ثم هذا اما ان يثبت في حق

النسب وذا متعذر لان الشرع يكذبه او في حق التحريم وذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذي

يثبت بهذا مناف لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فلتلك المنافاة ايضا و

الفرق بين التحريم الاول والثاني ان المراد بالاول ما يثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب

موجب للحرمة والمراد بالتحريم الثاني ما يثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف لو اريد به

الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا بل انما يكون مجازا لو اطلق

السقف واريد به الجدار فاقول لا حاجة الى قوله اما ان يثبت في حق النسب او في

او في حق التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق

الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا الترديد يكون قبيحا فالدليل الدال لهذا التحريم المدلول التزاما

ليس كونه منافيا لملك النكاح بل الدليل النافي هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم ان ثبت التحريم

لا يثبت الا بطريق المجاز وذا متعذر ايضا للمنافاة المذكورة ولو قرره بهذا الوجه وهو

انه ان ثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو

النسب او بطريق المجاز وهو ايضا محال للمنافاة المذكورة لكان احسن مسئلة

الداعي الى المجاز اعلم ان المجاز يحتاج الى ثلثة اشياء للمستعار منه وهو الهيكل المخصوص

وللمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهو الشجاعة

والقرينة الصارفة من ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي وهو يرمي في رايت اسدا

يرمي والامر الداعي الى استعمال المجاز فانك لو حاولت ان تخبر عن روية شجاع فالاصل ان تقول

رايت شجاعا فاذا قلت رايت اسدا فلا بد ان يكون امر يدعوا الى ترك استعمال ما هو الاصل

في المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعي اما لفظي ومعنوي فاللفظي اختصاص

لفظ ان لفظ المجاز بالعذوبة بان يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا

ولفظ المجاز يكون اعذب منه او صلاحيته للشعر اي لو استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام

موزونا وان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا او السجع فانه اذا كان السجع دالبا مثل الاصدر

العدد فلفظ الاسد يستقيم في السجع لا لفظ الشجاع واصناف البديع كالتجنيسات

وكونه قد يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو الجبهة البرطة شرك الشرك فان الشرك

الخنفقيق الموت وللمصيبة خاصة والسقال الداهية والمهلكة المطلقة مجاز فيه

البديعية من المقابلة والمطابقة وترصيع التجنيس وغير ذلك

الشرك حبال الصيد فكذا البدعة

مناحجاز استعمل لتجانس الشركة فان بينهما شبه الاشتقاق او معناه اى اختصاص معناه
قد مهنا شرع فى الداعى المعنوى بالتعظيم كاستعارة اسم ابى حنيفة لرجل عالم او التحقير
كاستعارة البَقّ وهو الذباب الصغير للبخيل او الترغيب او الترهيب اى اختصاص المعنى
المجازى بالترغيب او الترهيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات ليرغب السامع
واستعارة السم لبعض المطعومات لينفّر السامع او زيادة البيان اى اختصاص المعنى
المجازى بزيادة البيان فان قولك رايت اسدًا ابين فى الدلالة على الشجاعة من قولك رايت
شجاعا فان ذكر الملزوم بيّنة على وجود اللازم وفى المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال
المجاز يكون دعوى شئ بالبيّنة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بيّنة او تلطف الكلام
بالرفع عطف على قوله اختصاص لفظه اى الداعى الى استعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة
بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخيلية وزيادة شوق الى ادراك
معناه فيوجب سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد بالرفع عطف على قوله او تلطف الكلام
اى الداعى الى المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن ان يكون معناه مطابقة تمام المراد فى زيادة
وضوح الدلالة او نقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها يكون على نهج
واحد فاذا حاولت ان تؤدى المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلا بد ان تستعمل
لفظ المجاز فان لفظ المجازات متكثر فبعضها اوضح فى الدلالة وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون
دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم قلنا لما كانت القرينة
مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم لما كان المستعار منه امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات
اى المعنى الحقيقى كلفظ الشمس والنور مثلا

قوله لدوا للموت شبه ترتب الموت على الولادة بتعليل الفعل بالعلة الغائية ثم استعمل
فى المشبه اللام الموضوعة للمشبه به فجرت الاستعارة اولا فى التعليل وبتبعيته فى اللام وهذا ظاهر
ومعنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فان اللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان
معلولا باعتبار اخر كما فى ضربته للتاديب ولا كما فى قعدت عن
الحرب للجبن فكونه علة غائية كان
باعتبار ترتب على الفعل

المتصف بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا
ان ذكر الملزوم بيّنة على وجود اللازم وان المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن
ان يكون معناه ان تؤدى بعبارة لسانك كنه ما فى قلبك فانك اذا اردت وصف الشئ بالسواد
على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ
الموضوع يدل على اصل المراد ولكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كيفية السواد فلا بد ان يذكر شئ
تعرف السامع كيفية سواده فيشبه به او يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد او غير ذلك
بالرفع ايضا اى يكون الداعى الى المجاز غير ما ذكرنا فى هذه المواضع مما ذكرنا فى مقدمة كتاب الفوائح
وفى فصل التشبيه والمجاز فانى قد ذكرت فى مقدمته وفى فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه
ما هو فانه يكون غرضا للاستعارة ايضا وفى فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون
مفيدا ولا يكون فيه مبالغة فى التشبيه وربما يكون مفيدا ويكون فيه مبالغة فى التشبيه كالاستعارة

فصل

وقد تجرى الاستعارة التبعية فى الحروف ذكر علماء البيان ان
الاستعارة على قسمين استعارة اصلية وهى فى اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهى فى
المشتقات والحروف وانما قالوا هى تبعية لان الاستعارة فى المشتقات لا تقع الا بتبعية
وقوعها فى المشتق منه كما تقول الحال ناطقة اى دالة فاستعير الناطق للدال بتبعية استعارة
النطق للدلالة وكذا الاستعارة فى الحروف فان الاستعارة تقع اولا فى متعلق معنى الحرف
ثم فيه اى فى الحروف كاللام مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب فان التعقيب لازم
التعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيدل بالتعليل التعقيب وهو عام من ان يكون

منها حروف العطف

تعقيب العلة المعلول ثم بواسطة اى بواسطة استعمال التعليل للتعقيب يستعار اللام

اى التعقيب كقوله لدوا للموت وابنوا للخراب لما كان الموت عقيب الولادة جعل كان

الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا

بلا تكلف ووقوع المعلول عقيب العلة وهذا بناء على ان اللام تدخل في العلة الغائية

وهى الغرض ولا شك انه معلول للعلة الفاعلية فعلم ان اللام الداخلة في الغرض داخلة

حقيقة على المعلول ومما نذكر حروفا تشتد الحاجة اليها وتسمى حروف المعانى منها حروف

العطف الواو لمطلق العطف بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهى بين

الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان ولم يمكن في رجل وامراة فادخلوا

واو العطف وقولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن اى لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء

واما في السعى بين الصفا والمروة فوجب الترتيب بقوله عم ابدؤا بما بدا الله لا بالقرآن فان كونه

من الشعائر لا يدل على الترتيب وقوله عم ابدؤا بما بدا الله لا يدل على ان بدايته تعالى توجب

بدايتكم لكن تقديمه في القرآن لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم او الاهمية او غيرهما ولا شك ان هذا يقتضى

الاولوية لا الوجوب واما الوجوب في الحقيقة بالآخر اى من وحى غير متلو وبالنسبة الى علمنا

بقوله ابدؤا وزعم البعض انها للترتيب عند ابى حنيفة رحمه الله وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع

الواحدة عنده والثلث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول

بها وهذا اى زعم ذكر البعض باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما تتعلق الثانى والثالث بالشرط

بواسطة الاول تقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز تقع واحدة لانه لا يبقى المحل

للثانى والثالث وعندهما تقع جملة لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا اى لا ترتيب في صيرورة

هذا اللفظ تطليقا عند الشرط كما لو كرر ثلاث مرات مع غير المدخول بها قوله ان دخلت الدار

فانت طالق فعند الشرط تقع الثلاث كذا هنا وان قدم الاجزية اى قال لغير المدخول بها انت

طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار تقع الثلث اى اتفاقا لانه لو قال ان دخلت الدار تعلق

به الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل لما تزوج امتين بغير اذن مولاهما ثم اعتقهما المولى معا

صح نكاحهما وبكلامين منفصلين اى قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت

هذه او بحرف العطف اى قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب

هكذا وضع المسئلة في اصول شمس الائمة واما في الاسلام فقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل

امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج فتوكيل بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد

وعلى تقدير ان تقيد به لا بد ان تقبل النكاح فضولى آخر من قبل الزوج لو لا يجوز ان يتولى

الفضولى الواحد طرفى النكاح وقد قيد في الحواشى كون نكاح الامتين بعقد واحد اتباعا

لوضع المسئلة في الجامع الكبير فلا حاجة لنا الى التقييد به لان البحث الذى نحن بصدده لا

يختلف بكونه بعقد واحد او بعقدين وفي الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم

كثيرا من المسائل في سلك واحد وبعض تلك المسائل يختلف بالعقد الواحد وبعقدين كما لو

كان نكاح الامتين برضى المولى وبرضاهما دون رضا الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد

الواحد وبعقدين فلاجل هذا العرض قيد بعقد واحد وان اردت معرفة تفاصيلها فعليك

بمطالعة الجامع الكبير فان زوج الفضولى اختين بعقدين فاجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية

الواو

وان اجاز هما معًا اى قال اجزت نكاحهما او بحرف العطف اى قال اجزت نكاح هذه وهذه
بطلا اى بطل نكاح كل واحدة منهما فجعلته للقران وان قال اعتق انى فى مرض موته هذا او
هذا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك كان اقرّ منفصلاً عتق من كل ثلثه وان سكت فيما
بين ذلك عتق الاول ونصف الثانى وثلث الثالث لانه لما قال اعتق انى هذا وسكت يعتق
كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت
وهذا وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثانى مع نصف الاول
لكن لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فموجبه عتق ثلث الثالث
مع ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين فجعلته للقران
اى جعلت حرف العطف فيما اذا اقرّ منفصلاً للقران بمنزلة قوله اعتقتهم انى معًا لانه لو لم يكن
للقران بل يثبت الترتيب كما في مسئلة السكوت قلنا اما الاول فلانه لما اعتقت الاولى
لم تبق الثانية محلاً للتوقف فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم يبق الامة محلاً للنكاح
فبطل نكاحها واما الثانى والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره لما كان آخره مغيّرًا بمنزلة
الشرط والاستثناء وهذا اشارة الى ما بين المسئلتين كذلك اى آخر الكلام مغيّر لاوله
اما فى الاولى فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاول واما فى الاخبار
بالاعتاق فلان قوله اعتق انى هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث
منقسمًا بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغيّرًا لاول الكلام بخلاف الامتين اى
فى المسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغيّرًا لاوله لانه لما قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق

الثانية لا تغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام وفى مسئلة الاختين آخر الكلام مغيّر
للاول فيتوقف وقد ذكر فى الجامع الحصيرى قد قيل لا فرق بين مسئلة الاختين ومسئلة
الامتين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان فى مسئلة الاختين قال هذه
حرة وهذه حرة وفى مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه فانه افرد لكل واحدة
منهما تحريرًا فى مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على آخره وفى مسئلة الاختين لم يفرد
فيتوقف حتى لو افرد هنا صح نكاح الاولى ولو لم يفرد فى الامتين بان قال اعتقت هذه
وهذه عتقتا معًا وصح نكاحهما وقد يدخل بين الجملتين فلا يوجب المشاركة ففى قوله
هذه طالق ثلاثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما يجب هى اى المشاركة لو افتقر
الآخر الى الاول فيشترك الاول اى آخر الكلام اوله فيما تم به الاول بعينه اى بعين ما تم
لا بتقدير مثله اى مثل ما تم ان لم يمتنع الاتحاد اى ان لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدًا
فى المعطوف والمعطوف عليه كقوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس
لتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلاث عند ابى حنيفة رحمه الله
بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق
وطالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت لا بتقدير مثله اى لا يقدر شرط آخر
حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت
الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد وبتقديره اى بتقدير مثله وهو عطف على
قوله لا بتقدير مثله ان امتنع اى الاتحاد كقوله جاءنى زيد وعمرو لا بد ان يكون مجىء زيد غير مجىء

عمرو وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القران في النظم يوجب القران
في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة لا تجب الزكوة على الصبي كما لا تجب الصلاة عليه
يشبه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب
بالآخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله وآتوا الزكوة
لكنا نقول انما لا تجب الزكوة على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها لا للقران في
النظم والقائل بوجوب الزكوة على الصبي نقول الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول
الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلوة لانها عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة
لانها مالية يمكن اداء الولي عنه وهذا الذي ذكرنا الاشارة راجعة الى ايجاب الشركة في الجمل
لان الشركة انما تثبت لو افتقرت الثانية في قوله ان دخلت الدار فانت طالق و
عبدي حر تعلق العتق بالشرط ايضا لان هذه الجملة في المفصل لان الاصل في الواو
الشركة وهذا انما تثبت لو عطف على الجزاء وهذه الجملة وان كانت تامة لكنها في قوة المفرد
وفي حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها
بخلاف وضرتك طالق فان اظهار الخبر هنا دليل على عدم المشاركة في الجزاء كما ذكر ان الشركة
بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت لو افتقرت الثانية فقوله وعبدي حر في قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يرد اشكالا لانها جملة تامة غير مفتقرة الى
ما قبلها فينبغي ان لا تتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستانفا عطفا على المجموع فاجاب بانها في
قوة المفرد وفي حكم الافتقار مع انها جملة تامة لان مناسبتها الجزاء في كونهما جملتين اسميتين

ترجح كونها معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء ولو كانت معطوفة على الجزاء تكون في قوة
المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وايضا الواو للعطف والاصل في العطف الشركة فيحمل
على الشركة ما امكن وهذا لان كان المعطوف مفتقرا الى ما قبلها حقيقة كما في المفرد او حكما كالجملة التي تكون
اعتبارها في قوة المفرد فيحمل على الشركة لتكون الواو جارية على اصلها بقدر الامكان اما اذا
لم يكن حملها على الشركة فلا يحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا تكون في قوة المفرد فلا تكون مفتقرة
الى ما قبلها اصلا كما في اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فالواو تكون لمجرد النسق والترتيب
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق يمكن حمل قوله وضرتك طالق على التشريك
لكن اظهار الخبر وهو طالق في قوله وضرتك طالق ترجح العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو
كان معطوفا على الجزاء يكفي ان يقول وضرتك فقوله بخلاف وضرتك طالق ترجع الى قوله تتعلق العتق
بالشرط ولهذا جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لا قوله واولئك هم
الفاسقون اي ولاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا
في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا الى
آخره فان قوله ولا تقبلوا جملة انشائية مثل قوله فاجلدوا والمخاطب بهما الايمة واولئك
جملة اخبارية وليس الايمة مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل
عدم المشاركة قائم في اولئك فعطفنا الاول على الجزاء لا الآخر وثمرة هذا الخلاف تاتي في
آخر فصل الاستثناء الفاء للتعقيب فلهذا تدخل في الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار
فهذه فانت طالق فالشرط ان تدخل على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل في المعلول نحو

والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون

الفاء

الثناء فثناء مرتب وقد يكون المعلول عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها كقوله سقاه فأرواه
وكقوله تحرى ولتردوا اليه الآن يجب مملوكا فيشتريه فيعتقه فإن قال بعت هذا العبد منك فقال
الآخر فهو حر يكون قبولا بخلاف قوله هو حر ولو قال للخياط أيكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم
فقال فاقطع فقطعه فإذا هو لا يكفيه يضمن كما لو قال إن كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطع وقد يدخل
على العلل كقوله أبشر فقد أتاك الغوث ونظيره قوله أد إلي ألفا فأنت حر يعتق في الحال وكذا انزل
فأنت آمن اعلم أن اصل الفاء أن تدخل على المعلول لأنها للتعقيب والمعلول يعقب
العلة وإنما تدخل على العلل لأن المعلول لما كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة
فيصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار أنها معلول من ذلك قوله تعالى وتزودوا فإن
خير الزاد التقوى وقول الشاعر إذا ملك لم يكن ذا هبة فدعه فدولته ذاهبة ونظائره كثيرة
وإنما قلنا يعتق في الحال لأن قوله فأنت حر معناه لأنك حر ولا يمكن أن يكون فأنت حر جوابا
للأمر لأن جواب الأمر لا يقع إلا الفعل المضارع لأن الأمر إنما يستحق الجواب بتقدير إن وكلمة
إن تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وإنما تجعل كذلك
إذا كانت ملفوظة أما إذا كانت مقدرة فلا كما تقول إن تأتني أكرمك ولا تقول أتيتني أكرمتك
بل يجب أن تقول ائتني أكرمك فكذا في الجملة الاسمية تقول إن تأتني فأنت مكرم ولا تقول
ائتني فأنت مكرم فكما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل أيضا بل أولى
لأن مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي قريب إليه لاشتراكهما في كونهما
فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بالطريق الأولى ثم

للترتيب

للترتيب مع التراخي وسواء الترتيب مع التراخي راجع إلى التكلم عنده أي عند أبي حنيفة رضي
وإلى الحكم عندهما أي قال أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار فعندهما يتعلقن
جميعا وينزلن مرتبا فإن كانت مدخولا بها تقع الثلاث وإن لم تكن تقع واحدة وكذا إن قدم
الشرط وعنده في غير المدخول بها أي عند أبي حنيفة رضي في غير المدخول بها لما قدم الجزاء وإنما
لم يذكر تقدم الجزاء لأنه يأتي هنا كقوله وإن قدم الشرط فيدل على أن البحث السابق في تقديم
الجزاء تقع الأولى أي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كأنه قال أنت طالق وسكت لأن التراخي
عنده إنما هو في التكلم ويلغو الباقي لعدم المحل لأن المرأة غير مدخول بها وإن قدم الشرط تعلق
الأول ونزل الثاني أي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كأنه قال إن دخلت الدار فأنت طالق
وسكت ثم قال وأنت طالق ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الأول أنه إن ملكها ثانيا
ووجد الشرط تقع الطلاق وفي المدخول بها أي إن قدم الجزاء ولم يذكره للعذر السابق
نزل الأول والثاني أي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كأنه سكت عليهما ثم قال أنت
طالق إن دخلت ولما كانت المرأة مدخولا بها تكون محلا فتقع تطليقتان وتعلق الثالث
لقربه بالشرط وإن قدم أي الشرط تعلق الأول ونزل الباقي وهذا ظاهر وإنما جعل أبو حنيفة
التراخي راجعا إلى التكلم لأن التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع في الإنشاءات لأن
الأحكام لا تتراخى عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما في
التعليقات فإن قوله إن دخلت الدار فأنت طالق يصير كأنه قال عند الدخول أنت
طالق وليس هذا القول في الحال تطليقا أي تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط بل

للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو فلهذا قال زفر في قوله على الف بل الفان

يجب ثلثة آلاف لانه لا يملك ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثا قلنا الاخبار

يحتمل التدارك وذا في العرف في انفراد ذا اشارة الى التدارك اي التدارك في الاعداد بكلمة بل يراد به

نفي الانفراد عرفا نحو ستون سنة بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب اي الانشاء ولا يحتمل

التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب فقلنا تعقيب لقوله بخلاف

الانشاء اي فلما لم يكن الانشاء محتملا للصدق والكذب قلنا تقع الواحدة لو قال ذلك اي قوله انت

طالق واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة لا يمكن التدارك

والابطال لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين بخلاف التعليق وهو قوله

وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين فانه يقع الثلاث عند الشرط

لانه قصد ابطال الاول اي الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط وافراد الثاني بالشرط مقام الاول

اي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول ولا يملك الاول اي الابطال المذكور

ويملك الثاني اي الافراد المذكور فيتعلق بشرط آخر اي تعلق الثاني وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان

احدهما ان دخلت فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط

وقع الثلاث فصار كما قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت بخلاف الواو فانه للعطف

على تقرير الاول فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قلنا اي بخلاف ما قال لغير المدخول بها

ان دخلت فانت طالق وطالق وطالق فان الواو عطف مع تقرير الاول فيتعلق الثاني بعين

ما تعلق به الاول بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما لم يبق

المحل

المحل بوقوع الاول لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو ولكن للاستدراك بعد النفي لو دخل

في المفرد وان دخل في الجمل يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها وهي بخلاف بل اعلم ان لكن للاستدراك

فان دخل في المفرد يجب ان يكون بعد النفي نحو ما رايت زيدا لكن عمرا فانه تدارك عدم رؤية زيد

برؤية عمرو وان دخل في الجمل لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي والاثبات

فان كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب ان يكون التي بعدها منفية وهي بخلاف بل فان بل

للاعراض عن الاول ولكن ليس للاعراض عن الاول فان اقر له بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن

لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا لاقراره فيكون اي النفي

ردا الى المقر ويحتمل ان لا يكون لذلك ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر

انه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكن لعمرو بيان

تغيير لذلك النفي فيتوقف عليه اي قوله لكن لعمرو بشرط الوصل لان بيان التغيير لا يصح الا

موصولا وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الاول المذكور

في المتن وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما معا لا انه

يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض وعلى هذا قالوا في المقضي له بدار بالبينة لو قال ما كانت

لي قط لكنها لزيد وقال زيد باعها مني او وهبني بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضي له القيمة

للمقضي عليه لانه لما وصل فكانه تكلم بالنفي والاستدراك معا فيثبت موجبهما معا وهو النفي عن

نفسه وثبوت ملك زيد ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقضي عليه لازم لذلك النفي

فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد فيكون حجة عليه

اي على المقتضي لا على زيد فيضمن القيمة ثم ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله يرجع الى اول البحث
وهو ان لكن للاستدراك فيشترط ان الكلام مرتبط ام لا اي يصلح ان يكون ما بعده تداركا لما قبله
او لا فان صح يحمل على التدارك والا فهو كلام مستأنف اي وان لم يتسق اي لا يصلح ان يكون
ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستأنفا نحو لك علي الف قرض فقال المقر له لا لكن
غصب الكلام متسق فصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب فان قوله لا لا يمكن حمله على نفي
الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب ولا يكون الكلام متسقا مرتبطا
فحملناه على نفي السبب فلما نفي كونه قرضا تدارك بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا ولا يكون
نفيا للاقرار بل يكون نفي السبب بخلاف ما اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز
النكاح لكن اجيزه بمائتين ينفسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائتين
في هذه المسئلة الكلام غير متسق لان اتساقه ان لا يصح النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين وذا
لا يمكن لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بمائتين فيكون
نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحملنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام
مستأنف فيكون اجازة لنكاح اخر مهره مائتان او للاحد الشيئين لا للشك فان الكلام للافهام
واذا لزم الشك من المحل وهو الاخبار بخلاف الانشاء فانه يصح للتخيير كاية الكفارة فقوله
هذا حر او هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء ويكون هذا اي ايقاع
العتق في ايهما شاء انشاء حتى يشترط صلاحية المحل حين ايقاع العتق في ايهما شاء
واخبار لغة عطف على قوله انشاء فيكون بيانه اظهارا للواقع فيجبر عليه اي على البيان اعلم

ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد
وقال احدهما او قال هذا حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار ههنا فمن حيث انه انشاء
شرعا توجب التخيير اي يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع
انشاء ومن حيث انه اخبار لغة توجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان
يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهارا لما هو الواقع فلما كان البيان
وهو تعيين احدهما شبيها بشبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه
انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى لو مات احدهما فقال اردت الميت
لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا جبر في الانشاء اصلا بخلاف
الاخبارات كما لو اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان وهذا ما قيل ان البيان انشاء من
وجه اخبار من وجه وفي قوله وكلمت هذا او هذا ايهما تعرف صح فلهذا اي لما قلنا ان
او في الانشاء للتخيير اوجب البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا
او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا وقلنا ذكر الاجزية مقابلة للانواع
الجناية وهي معلومة عادة من قتل او قتل واخذ مال او اخذ مال او تخويف فالقتل جزاء القتل
والقتل والاخذ جزاء القتل او الصلب واخذ المال جزاء قطع اليد والرجل والتخويف
جزاء النفي اي الحبس الدائم على انه وقع في الحديث بيانه على هذا المثال وان اخذ وقتل
فعند ابي حنيفة ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب لان الجناية يحتمل
الاتحاد والتعدد ولهذا اي ولان او في الانشاء للتخيير وتثبت اعم منه قالا في هذا حر او هذا

لعبيد ودابته انه باطل لان وضعه لاحدهما الذي هو اعم من كل وهو غير صالح للعتق هنا وقال ابو حنيفة
يحمل على الواحد المعين مجازا لو العمل بالحقيقة متعذر ولو قال هذا حر او هذا وهذا تعتق الثالث
ويخير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا على ان يكون معناه هذا حر او هذان فيخير بين الاول
والاخيرين لكن حمله على قولنا احدهما حر وهذا اولى بوجهين الاول انه ح يكون تقدير احدهما
حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه يكون تقدير هذا حر او هذان حران ولفظ حر مذكور في المعطوف
عليه لا لفظ حران فالاولى ان يقدر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه والثاني ان قوله او
هذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله لان الواو للتشريك فيتوقف صدر الاول
فيتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف
على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما وهذان الوجهان
تفردت بهما خاطري فاذا استعمل في النفي يعم نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك لان
تقديره لا تطع احدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي فان قال لا افعل هذا او هذا يحنث باحدهما ولو قال
لا هذا وهذا يحنث بفعلهما لا احدهما لان المراد المجموع اي لا يحنث بفعل احدهما لانه حلف على انه
لا يفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد كل واحد
كما لو حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل دال على ان المراد احدهما في النفي اي
لا يفعل احدا منهما لا هذا ولا ذاك بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع اي دلالة الدليل على ان
المراد احدهما انما تثبت بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع واعلم ان هذا التعيين للمنع فان كان
للاجتماع الاحد تاثير في المنع اي انما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما لو حلف لا يتناول

السمك واللبن فههنا للاجتماع تاثير في المنع فان تناول احدهما لا يحنث اما في الصورة الاولى
فالدليل دال على انه انما حلف لاجل ان كلا منهما محرم في الشرع فالمراد نفي كل واحد منهما فيحنث
بفعل احدهما وايضا كان الواو للجمع فانها ايضا نائبة عن العامل فيحتمل ان يراد لا يفعل
المجموع فلا يحنث بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فيتعدد اليمين
فيحنث بفعل كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا
البحث فانه بحث بديع يحتاج اليه في كثير من المسائل وقد يكون للاباحة نحو جالس الفقهاء
او المحدثين والفرق بينها وبين التخيير ان المراد في التخيير احدهما فلا يمكن الجمع بينهما بخلاف الاباحة
فله ان يجالس كلا الفريقين اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو ويعرف
بدلالة الحال ان المراد ايهما فعلى هذا قالوا في لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له ان يكلمهما لان
الاستثناء من الحظر اباحة وقد تستعار للحتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم
لان احدهما لا ينفي بوجود الآخر كالمغيا يرتفع بالغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار
او ادخل تلك الدار فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الثانية اولا بر هي للغاية
نحو مطلع الفجر وهي رابعها وقد يجيء للعطف فيكون المعطوف اما افضل او اخس وقد تدخل
على جملة مبتدأ وان ذكر الخبر نحو ضربت حتى زيد غضبان جواب الشرط هنا محذوف اي
ونعت او فالخبر ذلك والا اي وان لم تذكر تقدر من جنسه اي تقدم نحو اكلت السمكة حتى
رأسها بالرفع اي ماكول وان دخل الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه
فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا فان صلح لان يكون سببا للثاني يكون

يعني لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع
مثل جاءني زيد حتى عمرو لكن الفقهاء استعاروها لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية
والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل للمقيد في المطلق فلا حاجة
في اثبات هذا المعنى الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا
ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعيرت لمعنى الفاء وتأوله صاحب الكشاف بان المراد حرف
يدل على الترتيب مثل الفاء
وثم ليكون موافقا لما ذكر
يكون بمعنى كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبده حر ان لم اضربك حتى تصيح
حنث ان اقلع قبل الصياح لان حتى للغاية في مثل هذه الصورة وان قال عبدي حر ان لم آتك حتى
تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان
ويصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فللعطف المحض لان فعله
لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتك فاتغد عندك حتى لو اتغدى من غير تراخ بر وبل
ابدا اي للعطف المحض نظير في كلام العرب بل اخترعوه اي الفقهاء استعارة حروف الجر
الباء للالصاق والاستعانة فتدخل على الوسائل كالاثمان فان قال بعت العبد بكر يكون
بيعا وفي بعت كرا بالعبد يكون سلما فيراعى شرائطه ولا يجوز الاستبدال في الكر خلاف الاول فان قال
قال لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان معناه الا خروجا ملصقا باذني وفي الا ان آذن لا
اي ان قال لا تخرج الا ان آذن لا يجب لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة
اخرى بغير اذنه لا يحنث قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر
والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن اداؤه الى الحقيقة وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية
والمناسب بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا
الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع اقول يمكن ان يترتب على وجه آخر وهو ان
ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول آتيك خفوق
النجم اي وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن
ويمكن ان يجاب بان على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول

لا يحنث فلا يحنث بالشك وقالوا ان دخلت في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي يتعدى
الى المحل فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤسكم لا يتناول كل المحل فيقدر بربع
الصغوة برؤسكم اعلم ان الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول
اثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها ما
يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسحت الحائط بيدي لان الحائط اسم للمجموع
وقد وقع مقصودا فيراد كله بخلاف اليد فاذا دخل الباء في المحل وهي حرف مخصوص
بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله وانما ثبت استيعاب الوجه في التيمم وان دخل
الباء في المحل في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم لان المسح خلف عن الغسل والاستيعاب ثابت
فيه فكذا في خلفه على للاستعلاء ويدل به الوجوب لان الدين يعلوه ويركبه معنى
وتستعمل للشرط نحو يبايعنك على ان لا يشركن بالله وهو في المعاوضات المحضة بمعنى الباء
اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق هذا بيان علاقة المجاز وانما يراد المجاز لان المعنى
الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا يصير
قمارا فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالف وكذا في الطلاق عندهما
وعنده للشرط عملا بالاصل اي عند ابي حنيفة كلمة على في الطلاق للشرط لان الطلاق
تقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي ففي طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث
الالف عنده لانها للشرط عنده واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط ويجب
عندهما اي ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض

تنقسم على اجزاء المعوض اما من فقد م حسابها اى فى فصل العام فى قوله من شئت من
عبيدى الى لانتهاء الغاية فصدر الكلام ان احتمله فظاهر اى ان احتمل الانتهاء الى
الغاية والا فان امكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى
الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعت
واجلت الثمن الى شهر وان لم يمكن اى ان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه يحمل على تاخير صدر
الكلام ان احتمله اى التاخير نحو انت طالق الى شهر ولا نية له التنجيز فالتاخير يقع عند مضى
شهر وعند زفر يقع فى الحال فيبطل قوله الى شهر ثم الغاية ان كانت غاية قبل تكلمه نحو بعت
هذا البستان من هذا الحائط الى ذلك واكلت السمكة الى راسها لا تدخل تحت المغيا ولزم لكن
او ان لم تكن غاية قبل تكلمه فصدر الكلام ان لم يتناولها فى هذا الحكم فكذلك نحو اتموا الصيام
الى الليل فان الصدر لا يتناول الغاية وهى الليل فيكون الغاية حد لهذا الحكم اليها فهو
كذلك جواب الشرط اى لا تدخل الغاية تحت المغيا وان تناول اى تناول صدر الكلام
الغاية نحو اليد فانها تتناول المرفق فذكرها لاسقاط ما وراءها اى ذكر الغاية يكون
لاسقاط ما وراء الغاية نحو الى المرافق فتدخل تحت المغيا وللنحويين فى الى اربعة
مذاهب الدخول الا مجازا اى دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا وعكسه
اى المذهب الثانى هو ان لا يدخل الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا كالمرافق فدخولها
تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب والاشتراك اى المذهب الثالث
هو الاشتراك اى دخول الغاية تحت المغيا فى الى بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا

فذلك نحو بعت الى ... لانه صدر الكلام

بطريق الحقيقة والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن هذا هو المذهب
الرابع وما ذكرنا فى الليل وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم
المغيا والمرافق وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية يدخل تحت حكم المغيا يناسب
هذا الرابع اى معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكر النحويون فى المذهب الرابع شئ واحد وانما
الاختلاف فى العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه
ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به
عمل بشبهة الادلة لان تعارض الاولين اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان
كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها
لا يثبت خروجها بالشك وبعض الشارحين قالوا هى غاية للاسقاط فلا تدخل تحته
اى بعض المتاخرين من اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين رحمهم الله
بينوا بهذا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية
هنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط ضرورة وذلك لان اليد
لما كانت اسما للمجموع لا يكون الغاية غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع الى المرافق
محال فقوله الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذى سقط غسله
هو البعض الذى يلى الابط فقوله الى المرافق غاية لسقوط ذلك البعض فلا يدخل
تحت السقوط فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة لانه جزء
لما هو فوقه والكل بدون الجزء محال لا الآخر عند ابى حنيفة رحمه الله فيجب تسعة وعندهما

فتدخل تحت الغسل

يدخل الغابتان فيجب عشرة وعند زفر لا يدخل الغايتان فيجب ثمانية ويدخل الغاية
في الخيار يعني اي باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد في الخيار اي يكون الخيار بنافي
الغد عند ابي حنيفة لان قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط
ما وراءه وكذا في الاجل واليمين في رواية الحسن عنه اي عن ابي حنيفة لما ذكرنا في الرافي
اما الاجل فنحو بعت الى رمضان اي لا اطلب الثمن الى رمضان واما اليمين فنحو لا اكلم
فلانا الى رمضان فان قوله لا اطلب الثمن ولا اكلم يتناول العمر فقوله الى رمضان لاسقاط
ما وراءه في للظرف والفرق ثابت بين اثباته واضماره كصمت هذه السنة يقتضي الكل
بخلاف صمت في هذه السنة فلهذا في انت طالق غدا تقع في اول النهار لكونه واقعا في
جميع الغد وفي الغد ان نوى آخر النهار يصح ولو قال انت طالق في الدار تطلق حالا الا
ان ينوي في دخولك الدار فيتعلق به وقد يستعار للمقارنة اذا لم يصلح ظرفا كانت
طالق في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط فلا تقع وانت طالق في مشية الله وكيفية في علم
الله لانه يراد به المعلوم اعلم ان التعليق متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق
ان علم الله وذلك لان مشية الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله
فانه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات فقوله في علم الله لا يراد به التعليق فالمراد المعلوم
هذا ثابت فحكمه اسماء الظروف مع للمقارنة فيقع اثنان ان قال لغير
المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة وقبل للتقدم فيقع واحدة ان قال
لها اي لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبلية صفة المذكور اولا
للطلاق

فان قيل موته وجوده الاختيار اضطر عجز عن التكلم بالطلاق وهو شرط القدرة لان المعلق بالشرط كالمنفذ لدى الشرط فكان حكمه ...
... الطلاق ... عند التعليق كما اذا علق الطلاق بشرط فوجد الشرط حالة جنونه فانه ...
... لم يتصور ... لان التطليق ... الموت ...
بالموت ... لا يتصور الوقوع ... بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ... لا يتصور ذلك ...

فلم يبق محلا للآخر وثنتان لو قال قبلها اي يقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق
واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا واقع في الحال والذي وصف بانه قبل
هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس
تقع في الحال فيقعان معا وبعد على العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق
واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما بينا في قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق
واحدة بعدها واحدة تقع واحدة لما بينا في قوله قبل واحدة وعند للحضرة في قوله لفلان
عندي الف تكون وديعة لانه لا يدل على اللزوم كما في الشرط ان للشرط فقط
فيدخل في امر على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط هو عدم
الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في آخر الحياة واذا عند الكوفيين يجئ للظرف وللشرط فقط
نحو واذا تكن خصاصة فتجمل
وعند البصريين حقيقة في الظرف وقد يجئ للشرط بلا سقوط معنى الظرف ودخوله
في امر كائن او منتظر لا محالة ومتى للظرف خاصة فيقع بادنى سكوت في متى
لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم يطلق فيه وان قال اذا اي اذا لم
اطلقك فانت طالق فعندهما كمتى اي كقوله متى لم اطلقك انت طالق حتى يقع بادنى
سكوت كما في اذا شئت فانه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس اي لو قال لها طلقي نفسك
اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك ان
شئت فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد حملا كلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا
لم اطلقك انت طالق

كما ان اذا محمول على متى بالاتفاق فى قوله طلقى نفسك اذا شئت وعند ابى حنيفة كان اى

قوله اذا لم اطلقك انت طالق عند ابى حنيفة كقوله ان لم اطلقك انت طالق فاحتاج

ابو حنيفة الى الفرق والفرق انه لما جاء لكلا المعنيين وقع الشك فى مسئلتنا فى الوقوع

فى الحال فلا يقع بالشك وفى انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك اى لما جاء اذا

بمعنى متى وبمعنى ان ففى قوله اذا لم اطلقك فانت طالق ان حمل على متى يقع فى الحال وان

حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك فى الوقوع فى الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان وفى

اذا فى طلقى نفسك اذا شئت لا شك ان الطلاق تعلق فى الحال بمشيتها فان حمل على ان

انقطع تعلقه بالمشية وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك انه فى الحال متعلق فلا ينقطع

بالشك وكيف سؤال عن الحال فان استقام اى السؤال عن الحال وجواب لشرط محذوف

اى فيها والا بطل اى بطلت كلمة كيف والا بطل اى وان لم يستقم السؤال عن الحال بطل

كلمة كيف ويحنث فيعتق فى انت حر كيف شئت لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق

بقوله انت حر وبطل كيف شئت اعلم ان كلمة كيف فى مثل قوله انت حر كيف

شئت ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها انت حر او انت طالق

باية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام

كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية وهى ان يكون رجعيا او بائنا اما

العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام وتطلق فى انت طالق

كيف شئت وتبقى الكيفية اى كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة مفوضة

اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية وهذا لانه لما فوض الكيفية

اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا

وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض اليها واما نيته فلان

الزوج هو الاصل فى ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فيقع اصل الطلاق وهو الرجعى

وعندهما ما يتعلق الاصل ايضا اى فى انت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق ايضا

بمشيتها فعندهما ما لا يقبل الاشارة اى ما لا يكون من قبيل المحسوسات فحاله واصله

سواء اظن ان هذا مبنى على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا

للعرض الثانى بل كلاهما حالان فى الجسم فليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر

بكونه فرعا وحالا ففيما نحن فيه لا نقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به و

ان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء فى الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك

لاحدهما عن الآخر لان الطلاق لا يوجد الا ويكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما

بمشيتها تعلق الآخر فصل فى الصريح والكناية الصريح لا يحتاج الى

النية والكناية تحتاج اليها ولاستتار ما لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات فلا يحد

بالتعريض بكلست انا بزان قالوا وكنايات الطلاق تطلق مجازا لان معانيها

غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل بها كالبائن مثلا فانه مبهم فى انها بائنة عن

اى شىء عن النكاح او عن غيره فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين

وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها

بما يستتر منه المراد والمراد المستتر هنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق اعلم ان
علماءنا لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله انت باين وامثاله بناء على ان موجب
الكلام هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية ما استتر
المراد منه والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ فيجب ان تقع بها الرجعي كما في انت
طالق فاجاب مشايخنا بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز
كما ذكر في المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام البينونة وهذا بناء على تفسير
الكناية عندهم ولو فسروها بتفسير علماء البيان ثبت المدعى وهو البينونة ولا تحتاج
في الجواب الى هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز فلهذا قال وينبغي
علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف لانها عندهم ان تذكر لفظ وتقصد بمعناه معنى
ثانيا ملزوما له فيراد بالباين معناه ثم تنتقل منه بنيته الى الطلاق فيطلق على
صفة البينونة لا انه اريد به الطلاق يتصل هذا بقوله فيراد بالباين معناه الا في
اعتدي فانه يقع به الرجعي وهو استثناء من قوله فيطلق على صفة البينونة
لانه يحتمل ما يعد من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق لتركه بعد الدخول وان كان قبله
ثبت بطريق اطلاق المسبب على السبب ويرد عليه ان المسبب انما يطلق على
السبب اذا كان المسبب مخصوصا به وههنا ليس كذلك وكذا استبرئي رحمك
بعين هذا الدليل اي الدليل الذي ذكر في اعتدي فيحتمل انها امرها باستبراء الرحم
لتتزوج زوجا آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر وكذا انت واحدة لانه يحتمل

الطلاق فاذا نوى تقع بها الرجعي ولا تبين لعدم دلالته على البينونة التقسيم الثالث في ظهور المعنى
وخفائه اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سيق
الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التاويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان
زاد حتى سد باب احتمال النسخ ايضا يسمى محكما كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بينهما اي بين البيع والربوا لانه في جواب الكفار عن قولهم
انما البيع مثل الربوا وقوله مثنى وثلاث ورباع ظاهر في الحل نص في العدد لان
الحل قد علم من غير هذه الآية ولانه لو اريد الاول لبقي حقيقة ولا يكون ذكر الشيء لعينا
فالمقصود اثبات هذا العدد كي يفعلوا سواء بسواء ونظير المفسر قوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون وقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة والمحكم قوله تعالى ان الله بكل
شيء عليم وقوله عم الجهاد ماض الى يوم القيامة النظيران الاولان للمفسر والمحكم
مذكوران في كتب الاصول وفي التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم
ان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما قوله تعالى
فسجد الملائكة وقوله ان الله بكل شيء في ذلك سواء لانهم ان ارادوا قبول النسخ وعدمه
بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس في الآيتين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان
ارادوا بحسب محل الكلام او اعم من كل منهما فكل منهما محكم لان الاخبار كسجود الملائكة
لا تقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله تعالى لا تقبله فلاجل هذا اوردت مثالين في الحكم
الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفسر لان
قوله كافة

سدّ لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله عم الجهاد ماض الى يوم القيامة
محكم لان قوله الى يوم القيامة سدّ لباب النسخ والكل يوجب الحكم الا انه يظهر التفاوت
عند التعارض ولمقابلها فان خفي لعارض يسمى خفيا وان خفي لنفسه فان ادرك عقلا
عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا فمتشابه فالخفي كاية السرقة خفيت
في النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر فينظر ان كان الخفاء لمزية يثبت فيه
الحكم او لنقصان فلا والمشكل اما لغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل
ظاهر البدن واجب وباطنه ساقط وفي الاشكال في الفم فانه باطن من وجه ظاهر من وجه لا يفسد
الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين
فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله بالجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب
غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهكم او لاستعارة بديعة
نحو قوارير من فضة فقوله لاستعارة عطف على قوله والمشكل اما لغموض في المعنى وكلما
اشكل هذا بسبب الاستعارة لان القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد
ان صفاءها صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة والمجمل كاية الربوا فان قوله تعالى
وحرم الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم
يعلم ان المراد اي فضل فيكون مجملا ثم لما بين النبي عم الربوا في الاشياء الستة احتيج
بعد ذلك الى الطلب والتامل ليعرف علة الربوا والحكم في غير الاشياء الستة والمتشابه

ومن الحنطة والشعير والتمر والملح والذهب والفضة

كالمقطعات في اوائل السور والبد والوجه ونحوهما وحكم الخفي الطلب والمشكل الطلب
والتامل والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ان احتيج اليها كما في الربوا والمتشابه
التوقف اي حكم المتشابه التوقف وهذا من باب العطف على عاملين والمجرور مقدم نحو
في الدار زيد والحجرة عمرو على اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف على الا الله
في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فبعض العلماء قرؤا بالوقف على
الا الله وقفا لازما والبعض قرؤا بلا وقف فعلى الاول الراسخون غير عالمين
بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا رحمهم الله وهذا انسب بنظم القران حيث جعل
اتباع المتشابهات حظ الزائغين والاقرار بحقيته مع العجز عن دركه حظ الراسخين
وهذا انفهم من قوله آمنا به كل من عند ربنا اي سواء علمناه او لم نعلم والا ليق بهذا المقام
ان يكون قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي
الى اتباع المتشابهات التي توقع صاحبها في الفتنة والضلالة وايضا على ذلك
المذهب يقولون آمنا خبر مبتدأ محذوف والحذف خلاف الاصل فكما ابتلي
من له ضرب جهل بالامعان في السعي اي في طلب العلم والمراد به بذل المجهود والطاقة
في طلب العلم ابتلي الراسخون في العلم بالتوقف اي عن طلبه وهذا جواب اشكال
وهو ان الكلام للافهام فلما لم يكن للراسخين بالعلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة
في انزال المتشابهات فنجيب ان الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلي الجاهل بالمبالغة
في طلب العلم يبتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التامل والطلب فان رياضة
البليد

تكون بالعدو ورياضة الجوالا يكون بكبح العنان والمنع عن السير وهذا اعظمها بلوى
واعمها جدوى اى هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء
ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان اعظمها بلوى لان هذا الابتلاء هو ان يسلم
ذلك الى الله تعالى ويفوضه اليه ويلقى نفسه فى مدرجة العجز والهوان ويتلاشى علمه فى علم
الله تعالى ولا يبقى له فى بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل العجز
عن درك الادراك ادراك مسئلة قيل الدليل اللفظى لا يفيد اليقين لانه مبنى على نقل اللغة
والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل اى يكون منقولا من الموضوع
له الى معنى آخر والتخصيص والتقديم او رد وانفسنا له واسروا النجوى الذين ظلموا تقديره
والذين ظلموا اسروا النجوى كيلا من قبيل اكلونى البراغيث والناسخ والمعارض
العقلى وهى ظنية اما الوجوديات وهى نقل اللغة والنحو والصرف فلعدم عصمة الرواة
وعدم التواتر واما العدميات وهى من قوله وعدم الاشتراك الى آخره فلان مبناها على
الاستقراء وهذا باطل اى ما قيل ان الدليل اللفظى لا يفيد اليقين لان بعض اللغات
والنحو والتصريف بلغ حد التواتر كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل
ونصب المفعول وان ضرب وما على وزنه فعل ماض وامثال ذلك فكل تركيب
مؤلف من هذه المشهورات قطعى كقوله تعالى ان الله بكل شىء عليم ونحو كان ذهن
قطعية جميع النقليات ومن لا يدعى ان لا شىء من التركيبات يفيد القطع بدليله
فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد فاما هو الا محض السفسطة والعناد

والعقلاء لا يستعملون الكلام فى خلاف الاصل عند عدم القرينة وايضا قد نعلم بالقرائن
القاطعة ان الاصل هو المراد والا تبطل فايدة التخاطب وقطعية المتواتر اصلا واعلم
ان العلماء يستعملون العلم القطعى فى معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالمحكم
والمتواتر والثانى ما يقطع الاحتمال الناشى عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور
مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثانى علم الطمانينة التقسيم الرابع فى كيفية

التقسيم الرابع

دلالة اللفظ على المعنى فهى على الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر عبارة
ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وعلى لازمه المتقدم اليه اقتضاء وعلى الحكم فى
شىء يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم فى المنطوق لاجله دلالة واعلم ان مشايخنا
رحمهم الله لما قسموا الدلالات على هذه الاربع وجب ان يحمل كلامهم على الحصر لئلا
تفسد تقسيمهم فاقول الذى فهمت من كلامهم ومن الامثلة التى اوردوها لهذه
الدلالات ان عبارة النص دلالته على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع
له او جزءه او لازمه المتاخر واشارة النص دلالته على احد من الثلاثة ان لم يكن
مسوقا له وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة فى اصطلاحهم لا يكون ثابتا
بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون
سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق
لايجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا
فى دار الحرب والمعنى الاول هو ايجاب سهم من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له وقد
جعلوه

عبارة فيه فيكون للمعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثاني وهو زوال ملكهم عما خلفوه في دار
الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكون ما
خلفوه في دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له فلما سموا دلالته
على زوال ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا
بالنظم واما ان اللازم المتاخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم قالوا ان قوله وعلى المولود
له رزقهن سيق لايجاب نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدت لاجله وهو
المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد في الانفاق على الولد فلا يشاركه
احد في هذه النسبة فكذا في حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارج
للموضوع له متاخر عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارج المتاخر
ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة في الموضوع له اشارة الى جزئه والمثال الثاني عبارة
في الموضوع اشارة الى لازمه وهو انفراده بنفقة الاولاد وايضا الى جزئه وهو ان
النسب الى الاباء الى آخر ما ذكر في المتن واذا قالت المراة لزوجها انكحت علي امراة
فطلقها فقال ارضاء لها كل امراة لي فطالق طلقت كلهن قضاء فالمعنى الموضوع له
طلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن اي غير هذه
المراة فيكون عبارة في جزء الموضوع له اشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا
الى الجزء الآخر وهو طلاق هذه المراة وايضا الى لازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق
الموضوع له كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا

سبق

سبق للازم المتاخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه واشارة الى الموضوع له والى اجزائه
والى اللوازم الاخر وانما قيدنا باللازم المتاخر لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم
اقتضاء وانما جعلوه كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم المتاخر كالعلة على المعلول اقوى
من دلالته على اللازم غير المتاخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة دون الثانية اذ
لا دلالة للمعلول على العلة الا لو يكون معلولا مساويا ولان النص المثبت للعلة مثبت
للمعلول تبعا لها اما المثبت للمعلول فهو مثبت لعليته التي هي اصل بالنسبة الى المعلول
فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن ان يقال
ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من هذه الابحاث حدود العبارة
والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة النص فهو قوله وعلى الحكم في شيء اي دلالة اللفظ
على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك
المعنى تسمى دلالة النص نحو ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب فالضرب شيء يوجد
فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق وهو
التافيف لاجله ووجه الحصر في هذه الاربع ان المعنى ان كان عين الموضوع له او جزئه
او لازمه غير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وان كان
لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شيء من ذلك فان وجد فيه هذا المعنى علة يفهم
كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجله فدلالة نص وان لم يوجد فلا دلالة
له اصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم احد او يفهم البعض دون البعض

فلا دلالة من حيث اللفظ لان الدلالة اللفظية انما تعتبر بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع
وبهذا القيد خرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه
الا المجتهد هذا هو نهاية اقدام التحقيق والتنقيح في هذا الموضع ولم يسبقني احد الى
كشف الغطاء عن هذه الدلالات ومن لم يصدقني فعليه بمطالعة كتب المتقدمين
والمتاخرين والله الموفق كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة
لهم وفيه اشارة الى زوال املاكهم عما خلفوا في دار الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن
وكسوتهن سيق لايجاب نفقتها على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء والى
ان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضي كمال اختصاص الولد
واختصاص ماله بابيه على قدر الامكان وتملك الوالد عن حمكن لكن تملك ماله ممكن فثبت
مثلا والى انفراده بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها
والى ان اجر الرضاع تستغنى عن التقدير لان الله تعالى اوجب على الاب رزق امهات الولد
من غير تقدير فان ارادوا استيجار الوالدة لرضاع ولدها تكون ثابتا بالاشارة وان ارادوا استيجار
غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا باشارته لعدم ثبوته بالمنطوق وقوله تعالى وعلى الوارث
اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث لان العلة هي الارث لان النسبة الى المشتق
توجب علية المأخذ وكقوله اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة
والتمليك ملحق به وعندنا في لا يجوز الا بالتمليك كما في الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعما
لا جعله مالكا والحق به التمليك دلالة لان المقصود قضاء حوائجهم وهي كثيرة فاقيم التمليك مقامها

ومن امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار ولان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدى الصوم بعد تبين الفجر
حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبارة وكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا بالسنة
فصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط

ولا كذا في الكسوة اي لا تكون الاصل في الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان
يصير العين كفارة وذا بتمليك العين لا بالاعارة لانه نص على المنفعة على ان الاباحة في
الطعام تتم المقصود اي سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة في الطعام وهي
ان ياكلوا على ملك المبيح تتم المقصود دون اعارة الثوب وهي ان يلبسوا على ملك المبيح
فانه لا يتم بها المقصود فان للمبيح ولاية الاسترداد في اعارة الثوب ولا يمكن الرد في الطعام
بعد الاكل واما دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب كقوله تعالى ولا تقل لهما اف يدل
على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى اي المعنى الذي يفهم منه ان التافيف
حرام لاجله وهو الاذى موجود في الضرب بل اشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه
اي على الرجل نصا وعليها اي على المراة دلالة لان المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة هو الجناية
على الصوم وهي مشتركة بينهما وكوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب بدلالة نص
ورد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم في الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية على الصوم
فانه للامساك عن المفطرات الثلاث فيثبت الحكم فيهما بل اولى لان الصبر عنهما اشق
والداعية اكثر فالحري ان يثبت الزاجر فيهما وكوجوب الحد عندهما في اللواطة بدلالة
نص ورد في الزنى فان المعنى الذي يفهم فيه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى
وهذا موجود في اللواطة بل زيادة لانها في الحرمة وسفح الماء فوقه اي فوق الزنى اما في الحرمة
فلان حرمة اللواطة لا تزول ابدا واما في سفح الماء فلانها تضييع الماء على وجه لا يتخلق
منه الولد وفي الشهوة مثله لكنا نقول الزنى اكمل في سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك

البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد الفراش اى فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان و يثبت الفرقة بسببه وبشتبه النسب واما تضييع الماء فقاصر اى ما قالاه من تضييع الماء فى اللواط قاصر فى الحرمة لانه قد يحل بالعزل والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده اى وجود الزنا والزجر بالحد غير ناقع اى ترجيح اللواط على الزنا غير نافع فى وجوب الحد لان الحرمة المجردة بدون هذه المعانى المخصوصة بالزنا وهى هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا توجب الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما بدلالة قوله عم لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف والثانى لا قود الا بسبب القتل بالسيف فان المعنى الذى يفهم موجبا حال عن الضرب فى نهم للجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس متعلق بالجزاء والانتهاك افتعال من النهك يقال سيف نهيك اى قاطع ومعناه قطع الحرمة على الكمال وفى تاج المصادر حرمت كسستن الضرب جزا ان على الا يطيقه البدن وقال ابو حنيفة المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا و باطنا فانه قد نقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التى بها الحيوة فيكون الحكم وكوجوب الكفارة عند الشافعى فى قتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد فى الخطاء والمعقود اوجب ان فى الكفارة فى القتل العمد بدلالة نص ورد فى الخطاء و هو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة فى الغموس بدلالة نص ورد فى المعقودة وهو قوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية لانه لما اوجب القتل الكفارة مع وجود العذر فاولى ان يجب بدونه ولما وجبت فى المعقودة لما كذبت فاولى ان تجب فى الغموس وكل ذنبه فى الاصل لكنا نقول الكفارة عبادات لتصير ثوابها جبرا لما ارتكب فلهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى

العقوبة فانها جزاء يزجر عن ارتكاب المحظور فيجب ان تكون سببها دايرا بين الحظر والاباحة كقتل الخطاء والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام فاما العمد والغموس فكبيرة محضة وهى لا تلايم العبادة وهى تمحو الصغاير لا الكباير قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات فان قيل فينبغى ان لا تجب فى القتل بالمثقل لانه حرام محض هذا اشكال على قوله فيجب ان تكون سببها دايرا بين الحظر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب ان لا يجب فيه الكفارة قلنا فيه شبهة الخطاء اى فى القتل بالمثقل شبهة الخطاء فانه ليس بآلة القتل وهى اى الكفارة مما يحتاط فى اثباته فيجب بشبهة السبب والسبب القتل الخطاء فان قيل فينبغى ان يجب فيما اذا قتل مستامنا عمدا فان الشبهة قائمة هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطاء فان قتل المستامن فيه شبهة الخطاء بسبب المحل فان المستامن كافر حربى فظنه محلا يباح قتله كما اذا قتل شاخصا ظنه صيدا او حربيا ولما كان فيه شبهة الخطاء ينبغى ان يجب فيه الكفارة كما فى القتل بالمثقل يجب الكفارة بشبهة الخطاء قلنا الشبهة فى محل الفعل فاعتبرت فى العوض فانه مقابل بالمحل وهو الدية لقوله تعالى ان النفس بالنفس فاما الفعل فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل وفى المثقل الشبهة فى الفعل فاوجبت الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل ايضا وهو ان شبهة الخطاء فى قتل المستامن انما هى فى محل الفعل لا فى الفعل فان قتل المستامن من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص لقتل المستامن ولم يعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم يجب الكفارة فى قتل المستامن اما القتل بالمثقل

قوله واعلم ان في بعض المسائل بعينه انه تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأياً فيكون من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتاً للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة النص تلويح

فان الشبهة للخطاء فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وينبغي ان نعلم ان الشبهة ما تثبت الكفارة وتسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه آخر جزاء الفعل اما الاول فلمقابلته ان النفس بالنفس وكونه حقاً لاولياء المقتول يدل على هذا واما الثاني فلانه شرع ليكون زاجراً عن هدم بنيان الرب والزواجر كالحدود والكفارات اجزية الافعال ووجوب القصاص على الجماعة يدل على كونه جزاء الفعل والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة الا عند التعارض وهو فوق القياس لان المعنى في القياس مدرك رأياً لا لغة بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت ذا بالقياس اي ما يندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص قال عم ادرؤوا الحدود بالشبهات واعلم ان في بعض المسائل المذكورة للنظر كلاماً في انها ثابتة بدلالة النص ام بالقياس فعليك بالتامل فيها واما المقتضى فنحو اعتق عبدك عني بالف فيقتضي البيع ضرورة صحة العتق فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي بالاعتاق فيثبت اي البيع بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه اي لا يجب ان يثبت جميع شروطه بل اهم الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلاً لكن ما يحتمل السقوط لا يثبت فقال ابو يوسف هذا تفريع على ما حقق انه لا يثبت شروطه لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يقع عن الآمر ويسقط الهبة عن القبض وهو شرط كما يسقط البيع عن القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله اي القبول بالمال في البيع

ما يحتمل السقوط كما في التعاطي لا القبض اي في الهبة ولا عموم للمقتضى اي لو كان للمعنى المقتضى معنى تحته افراد لا يجب ان يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيقدر بقدرها ولما لم يعم لم يقبل التخصيص في قوله لا اكل لان طعاماً ثابت اقتضاء وايضاً لا تخصيص الا في اللفظ فان قدر اكلاً وهو مصدر ثابت لغة ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة تضمنية فالثابت لغة على قسمين حقيقي منطوق كالمصدر ومجازي محذوف نحو واسأل القرية فيصير كقوله لا اكل اكلاً ونية التخصيص في لا اكل اكلاً صحيحة بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد وكلامنا في قوله لا اكل اكلاً فان اكلاً نكرة في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل لما لم يكن لا اكل عاما ينبغي ان لا يحنث بكل اكل قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا اكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل اصلاً فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد اي بطريق المنطوق فان قيل لو قال لا اساكن فلاناً ونوى في بيت واحد يصح نيته والبيت ثابت اقتضاء قلنا انما يصح نيته لان المساكنة نوعان قاصرة وهو ان يكونا في دار واحدة وكاملة وهي هذه اي المساكنة الكاملة هي التي يسكنان في بيت واحد فنية البيت الواحد لا يكون من باب عموم المقتضى بل من باب نية احد محتملي اللفظ المشترك او نية احد نوعي الجنس وسيأتي تمامه في هذا الفصل وقد غيرت هنا عبارته بالتقديم والتأخير هكذا فنوى الكامل ولذلك قلنا في انت طالق وطلقتك ونوى الثلث ان نيته باطلة لان

الذي

المصدر ثبت من المتكلم انشاءً امر شرعيّ لا لغويّ فيكون ثابتًا اقتضاءً بخلاف طلّقي
نفسك فانه يصح نية الثلث لان معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل
بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كساير اسماء الاجناس على ما يلي فان قيل ثبوت البينونة
في انت باين امر شرعي ايضًا فينبغي ان لا يصح نية الثلث قلنا نعم لكن البينونة على
نوعين فيصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد ومما يتصل
بذكر المحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق بخلاف المقتضى نحو واسأل القرية اي اهلها فاثبات
الاهل يغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمفعول حقيقة هو الاهل فيكون ثابتًا لغة
فيكون كالملفوظ فيجري فيه العموم والتخصيص قوله ولذلك اي لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له اصلا
لا يصح نية الثلث في انت طالق وطلقتك فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء
لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق
بطريق الانشاء من المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعي لا ثابت لغةً فان قيل الطلاق
الذي ثبت من المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتًا اقتضاءً لان المقتضى في اصطلاحهم هو
اللازم المحتاج اليه وهذا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون متأخرًا فيكون
من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع
هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداءً
بل الشرع في جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظًا تدل على ثبوت
معانيها في الحال كالفاظ الماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قلت انت طالق ونحوه في اللغة

للاخبار يجب كون المرأة موصوفة به في الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاءً
ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتًا اقتضاءً فهذا معنى وضع الشرع للانشاء ولما
كان الطلاق ثابتًا اقتضاءً لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث
انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا تصح نية المجاز الحكمي في
اللفظ كنية التخصيص وثانيهما ان قوله انت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة
المرأة لغةً ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاءً فالذي هو صفة المرأة
لا يصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد في ذاته وانما التعدد في التطليق حقيقة وباعتبار
تعدده يتعدد لازمه اي الذي هو صفة المرأة فلا يصح فيه نية الثلث واما الذي هو صفة
الرجل فلا يصح فيه نية الثلث ايضًا لانه ثابت اقتضاءً وهذا الوجه مذكور في الهداية والجواب
الاول شامل لانت طالق وطلقتك والثاني مخصوص بانت طالق ولو قال انت طالق طلاقًا
او انت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلث ووجهه على هذا الجواب ظاهر لكن يشكل لان الجواب
الثاني هو ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث وفي قوله انت طالق طلاقًا
لا شك ان طلاقًا هو صفة المرأة فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث فنقول لو نوى الثلث
تعين ان المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدرًا لفعل محذوف تقديره انت طالق لاني
طلقتك تطليقات ثلاثًا وفي قوله انت الطلاق لو نوى الثلث فمعناه انت ذات وقع عليك
التطليقات الثلث واما على الجواب الاول فلا يجيء هذا الاشكال اصلا لانا نعلم ان الطلاق الذي
هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث بل يجوز ان يكون الطلاق ملفوظًا فيصح فيه نية الثلث ولكن هو
صفة للمرأة

وقوله كسائر اسماء الاجناس اى لولا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد
بل يدل على الواحد الحقيقى او الاعتبارى كسائر اسماء الاجناس اذا كانت لا تدل على العدد
بل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا على ما يأتى فى الفصل الذى يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم
والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقى ويمكن ان يراد به الواحد الاعتبارى
اى المجموع من حيث المجموع والمجموع فى الطلاق هو الثلث وقوله فان قيل ثبوت البينونة
هذا اشكال على بطلان نية الثلث فى انت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذى
ثبت من المتكلم انشاء امر شرعى لا لغوى فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث
فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت باين امر شرعى ايضا فينبغى ان لا يصح فيه
نية الثلث وقوله قلنا نعم لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا
ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هى البينونة متنوعة الى
الخفيفة وهى التى يمكن رفعها والغليظة وهى التى لا يمكن رفعها وهى الثلث او هى جنس
بالنسبة اليهما ونية احد المحتملين صحيحة فى المقتضى وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد
وان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلا بد وان ينوى احدهما لكن لا يصح فيه نية
عدد معين لانه لا عموم للمقتضى فلا دلالة له على الافراد اصلا ولان للمقتضى ثابت ضرورة
والضرورة فى العدد المعين فيثبت ما يرتفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن ولم
يكن كذلك فى النوعين لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا يكون الا متباينة
فلا بد ان يصح نية احد النوعين وايضا لا يصح نية المجاز فى المقتضى كنية ثلاث تطليقات

فى انت طالق طلاقا بناء على انها واحد اعتبارى كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه
لا اختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن ان يقال ان
الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا
وقوله مما يتصل بذلك اى بالمقتضى هو المحذوف واعلم انه قد يشتبه على بعض الناس المحذوف
بالمقتضى ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون احدهما حكم الآخر ويغلطون فى كثير من الاحكام
وان توهم متوهم ان المحذوف يصير قسما خامسا بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء
فيبطل الحصر بالاربعة المذكورة فهذا وهم باطل لانا حصرنا باللفظ الدال على المعنى فى مواقع
اللفظ اما حقيقة واما تقديرا فكل ما هو محذوف لكنه ثابت لغة فانه فى حكم الملفوظ فيكون
اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه باحد من
الاقسام الاربعة فالدلالة المنقسمة على الاربعة دلالة اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ
على لفظ آخر فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى فصل اعلم ان بعض الناس
يقولون بمفهوم المخالفة وهى ان يثبت الحكم فى المسكوت عنه اولوية المسكوت عنه
على خلاف ما يثبت فى المنطوق وشرط اى وشرط مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا يظهر
اولوية اى اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته اياه
اى مساواة المسكوت عنه للمنطوق فى الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر اولوية المسكوت
عنه او مساواته يثبت الحكم فى المسكوت عنه بدلالة النص ورد فى المنطوق او بقياسه
عليه ولا خرج اى المنطوق مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتى فى حجوركم حرمت الربائب على

قوله

ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لايقال بانتفاء الحرمة
لانه انما وصف الربائب بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت
بكون الربائب في حجورهم فح لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون اى المنطوق لسوال او
حادثة كما لو اسئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السوال او بناء على
وقوع الحادثة ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب
الزكوة عند عدم السوم او علم المتكلم بالجر عطف على قوله لسوال بان السامع يجهل هذا
الحكم المخصوص كما لو علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على
هذا ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا بين
شرايط مفهوم المخالفة شرع في اقسامه فقال اى من مفهوم المخالفة من المسئلة وهى ان
تخصيص الشئ باسمه سواء كان اسم جنس او اسم علم لا يدل على نفي الحكم عما عداه اى عما عدا
ذلك الشئ عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عم الماء من الماء اى الغسل من المنى
عدم وجوب الغسل بالاكسال وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال وعندنا لا يدل والا
لزم الكفر والكذب في محمد رسول الله وزيد موجود ونحوهما اى ان دل الحكم على نفي الحكم عما عداه
يلزم الكفر في محمد رسول الله لانه يلزم ح ان لا يكون غير محمد رسولا وهو كفر ويلزم الكذب في زيد
موجود لانه يلزم ح ان لا يكون غير زيد موجودا ولاجماع العلماء على جواز التعليل فان الاجماع
على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشئ باسمه لا يدل على عدم الحكم عما عداه
لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل

على الحكم

على الحكم المخالف فيه لطحاوى وانما فهموا ذلك اى عدم وجوب الغسل بالاكسال من اللام وهى للاستغراق وغيره
ان الماء انما ثبت مرة عيانا ومرة دلالة يجول بالاكسال وهو ان تعال لم فعلم ان اللام للاستغراق
كان معناه ان جميع انواع الغسل في صورة وجود المنى فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فاجاب
عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين دليل الانزال والانزال امر
خفى فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما يدور الرخصة مع دليل المشقة
وهو السفر ومنها اى من مفهوم المخالفة من نوع المسئلة وهى ان تخصيص الشئ بالوصف يدل
على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي او نقول تخصيص الشئ مبتدا ومنه خبره وقوله يدل خبر
مبتدا محذوف اى وهو الراجع الى تخصيص الشئ وقوله عما عداه اى عما عدا ذلك الوصف والمراد
نفي الحكم عن ذلك الشئ بدون الوصف كقوله من فتياتكم المومنات خص الحل بالفتيات
المومنات فلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات اى الاماء غير المؤمنات للعرف فان
في قول الانسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم الى ما ذكرنا ولهذا يستقبح العقلاء
والاستقباح ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان
الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبح العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل
يطير ولتكثير الفايدة ولانه لو لم يكن فيه تلك الفايدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح لانه لو لم
يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون
ترجيحا من غير مرجح لان المقدر تقدير عدم المرجحات الاخر كالخروج مخرج العادة ولان مثل هذا
الكلام يدل على علية هذا الوصف كما في الابل السائمة زكوة فينتفي العدم عند عدمه وعندنا
لا يدل

فان قيل اول شرائط مفهوم المخالفة ان لا تظهر اولوية ولا مساواة على ما صرح به المصنف ايضا فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربع المذكورة
دون نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى ٤٢

لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر اعلم ان القايلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرايطه لم التخصيص
انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسوال او حادثة او علم المتكلم بان السامع
يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا
لم يوجد هذه الاربعة علم ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر في
تلك المذكورات نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد وبعد
ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذكر فيه
الوصف لا يكون متحيزا وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصف تعريفا للجسم
واشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف وكالمدح او الذم فانه قد يوصف الشيء للمدح ولا
يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله كالمدح عطف
على قوله نحو الجسم اي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر نحو الجسم الى آخره ونحو المدح والذم فان
موجبات التخصيص في هذه الصور اشياء اخر غير ما ذكروا او التاكيد نحو امس الدابر لا يعود
او غيره اي غير التاكيد نحو وما من دابة في الارض فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات منتفية الا
نفي الحكم عما عداه فقوله وما من دابة في الارض وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم
عما بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد شيء من موجبات التخصيص
المذكورة وقد ذكر في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض ليعلم ان المراد ليس دابة
مخصوصة بل المراد كل ما يدب في الارض فعلم ان موجبات التخصيص وفوايده اشياء
كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص منتفية الا نفي الحكم عما عداه

وما ذكروا

وما ذكروا من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا في هذا المثال لوصف الانسان بالطول فايدة اصلا
لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلي على انه كثيرا ما يكون في كتاب الله تعالى وكلام رسوله عم للكلمة واحدة
الف فايدة يعجز عن دركها افهام العقلاء وقوله لكان ذكر نوع حجاجي عند مرجح في حيز المنع
لان المرجح لا ينحصر فيما ذكروا ولان اقوى درجات الوصف ان يكون علة وهي لا تدل على ما ذكر لان الحكم
يثبت بعلل شتى جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام ونحن نقول ايضا بعدم الحكم اي عند
عدم الوصف لكن بناء على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا لا انه علة
لعدمه اي لا بناء على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم ومن ثمرات الاختلاف انه لو كان
الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا كقوله عم ليس في
العلوفة زكوة فانه لا يلزم ان الابل لو لم يكن علوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتي
لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي وايضا
من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل يصح تعديته
عدم جواز الكافرة الى كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد
ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا
له مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا مؤمنة ثم اورد مسئلتين
يتوهم فيهما انا قايلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه ومما مسئلتا الرجوع
والشهادة فقال ولا يلزم علينا امة ولدت ثلاثة في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر
مني فانه نفي للاخرين لان هذا ليس لتخصيصه هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى ان كونه نفيا

للاخرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه بل لان السكوت في موضع الحاجة
بيان فانه محتاج الى البيان اي الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا بانه
ليس منه وايضا انما انتفى نسب الاخرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم يوجد لا لانه
نفي نسبهما وانما قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة
للجميع لانه لا حاجة الى البيان فانها صارت بالاول ام ولد فيثبت نسب الاخرين
بلا دعوة لانه انما يكون كذلك لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخرين اما هاهنا فلا فان دعوة
الاكبر في مسئلتنا متاخرة عن ولادة الاخرين فلا يكون الاخيران ولدي ام الولد بل هما ولدا
الامة فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا في ارض
كذا انه لا تقبل الشهادة عندهما وهذا اي عدم قبول الشهادة عندهما بناء على ان التخصيص
دال عليه قلنا اي على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا
في غير ذلك الارض فبناء على هذا المعنى لا تقبل شهادتهم لان الشاهد دليل على قوله ولا يلزم المذكور
كالاحتجاج اليه جانب شبهة وبها ترد الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة فيما نحن فيه اي في التخصيص بالوصف
اي لا ننفي كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى
الدلالة وقال ابو حنيفة هذا اي السكوت عن غير الارض المذكورة سكوت في غير موضع الحاجة
لان ذكر المكان غير واجب وهو هنا اي ذكر المكان المذكور يحتمل الاحتراز عن المجازفة فانهم ربما
كانوا متفحصين عن احوال تلك الارض فازدادوا بنفي علمهم بالوارث في ارض كذا نفي وجوده
فيها لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به اما في ساير الاراضي فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا

عدم

عدم الوارث بالارض المذكورة دون ساير الاراضي احترازا عن المجازفة ومنه التعليق بالشرط
العدم عند عدمه عند الشافعي عملا بشرطيته فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا العدم
لا يثبت به اي بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم الاصلي حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا
بل عدما اصليا بعين ما ذكرناه في التخصيص بالوصف وما ذكرناه من قولنا في الخلاف يظهر هنا
ايضا لان الشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء وقد يقال للمعلق
به وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف والشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني
اي ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلوة فانه ينتفي صحة
الصلوة عند انتفاء الوضوء وليس للكلام ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى
حكم شرعي بل لا اشكال ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلي لكن مع ذلك يكون
عدم الوضوء شرطا على عدم صحة الصلوة واما الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء
المشروط فان المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق
فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بوجه آخر وقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية
يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة وكذا عندنا فان الله تعالى ومن لم يستطع منكم
طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم
القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة
عنده فيصير مفهوم هذه الآية مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما
لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك الآية فيثبت الجواز بتلك الآية

وهذا ابناء اى هذا الخلاف مبنى على ان الشافعى اعتبر للمشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على
جميع التقادير فالتعليق قيده اى الحكم بتقدير معين واعدمه اى الحكم على غيره فيكون له اى
للتعليق تاثير في العدم اى عدم الحكم ونحن نعتبره معه اى نعتبر المشروط مع الشرط فان الشرط
والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل انت
في انت طالق اى المشروط وهو قولنا انت طالق في قولنا انت طالق ان دخلت الدار لو اخذ
مجردا عن الشرط هو بمنزلة انت في انت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام
واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم فعلى هذا اى على هذا الاصل وهو انه اعتبر
للمشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار
فانت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط على ما ذكرنا
ان المشروط بدون الشرط موجب الحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين
ولعدم الحكم على غيره من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تاثير التعليق
في تاخير الحكم لا في منع السببية فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا تفريع على
ان المعلق انعقد عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق
انعقد سببا عند الشافعي واذا علق الطلاق او العتاق بالملك والملك غير موجود عند
وجود السبب فبطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب
قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول لو اوجد السبب وهو النصاب
والنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل وكفارة اليمين لو كانت مالية فان الشافعي

جوز

جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة عنده بناء على هذا الاصل
فثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما ثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو
الحنث لان المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن فانه
تثبت المال في الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف البدني ففي الكفارة المالية الفصل بين
نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء
بالمطالبة فاما في البدنية فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء
على السبب افاد صحة الاداء وفي البدني لما لم تثبت لم يصح الاداء واما قوله فلا ينفك احدهما
احدهما عن الآخر ففي فصل الاوباتي ان في العبادات البدنية ينفك نفس الوجوب عن وجوب
الاداء وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم
وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من الاصل وهو انا نعتبر المشروط مع الشرط
فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة انت في انت طالق فلا يقع سببا
للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على ان اليمين
انعقدت للبر فكيف يكون سببا للكفارة بل سببها الحنث لما لم ينعقد سببا عندنا
اختلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك
متحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل
قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما هو يصير سببا عند وجود الشرط في باب
النذر والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم ينعقد سببا للكفارة لانها

انعقدت لليمين والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا يكون اليمين سببا للكفارة بل هي شرط
لها والحنث سبب وفرقه بين المالي والبدني غير صحيح لان المال غير مقصود في حقوق
الله تعالى وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية وبين الفرق اي على مذهبنا بين الشرط
وبين الاصل وشرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم اما الاصل فظاهر فانه داخل على الثمر
لا على البيع واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما ثبت الخيار بخلاف القياس
فدخل على الحكم دون السبب لانه اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان
للخطر اي الشرط والبيع لا يحتمله لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع المنافي
فان كان داخلا على السبب والحكم فرض دخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق
والعتاق فيحتملان الشرط والاصل ان يدخل التعليق في السبب كيلا يتخلف الحكم عن
السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع الباب الثاني
في افادته الحكم الشرعي اي افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ
المفيد له اما خبر ان احتمل الصدق والكذب من حيث هو اي مع قطع النظر عن العوارض ككونه
خبر مخبر صادق او انشاء ان لم يحتمل واخبار الشرع كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن
الاية من الانشاء لانه ادل على الوجوب اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا واما
عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمامور
به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المامور به عدل الى لفظ الاخبار
مجازا واما الانشاء فالمعتبر من اقسامه هنا الامر والنهي فالامر قول القائل استعلاء افعل

والنهي

والنهي قوله استعلاء لا تفعل والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا ومجاز في الفعل عند الجمهور
وعند البعض حقيقة فيما يدل على انه اي على ان الامر للايجاب تدل على الايجاب فعل الرسول عليه السلام
لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل وهو ان الامر حقيقة في الفعل بقوله تعالى
وما امر فرعون برشيد اي فعله وعلى الفرع وهو ان فعله للايجاب بقوله عليه السلام صلوا
كما رايتموني اصلي قلنا ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه لوا
فعل ولم يقل افعل يصح نفيه اي نفي الامر عنه لغة وعرفا ان يقال انه لم يامر وفي هذا
الدليل نظر ان الامر الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر لكن لم يثبت
بهذا الدليل ان الامر الذي هو اسم ليس بمعنى الشان وتسميته امرا مجاز لان الفعل يجب به وقوله
سلمنا انه حقيقة لكن الدلايل تدل على ان القول للايجاب لا الفعل اي الدلايل التي
تدل على ان الامر للايجاب تدل على ان الامر القولي اللغوي للايجاب لا الفعل فان تلك
الدلايل نحو قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره يراد بها الامر القولي ولا يمكن حملها على
الفعل وسيلة واما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير في امره ان كان راجعا
الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل
لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان الفعل غير
محمول بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل ونحن في صدد المنع فيصح ما قلنا
ان الدلايل الدالة على الامر للايجاب لا تدل على ان الفعل للايجاب واللفظ كاف للمقصود
والترادف خلاف الاصل وايجاب فعله عليه السلام مستفيد من قوله صلوا على انه انكر على الاصحاب

صوم الوصال وخلع النعال مع انه فعل وموجبه التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لانه
استعمل في معان مختلفة وهي ستة عشر الايجاب كقوله تعالى أقيموا الصلوة الندب كقوله فكاتبوهم
التاديب كقوله عم كل مما يليك الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا الاباحة نحو كلوا التهديد
نحو اعملوا ما شئتم الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله الاكرام نحو ادخلوها بسلام التعجيز
نحو فأتوا بسورة التسخير نحو كونوا قردة الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم
التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا الدعاء اللهم اغفر لي التمني نحو الا ايها الليل الطويل
الا انجلي الاحتقار القوا ما انتم ملقون التكوين نحو كن فيكون قلنا لو وجب التوقف
هنا لوجب في النهي لاستعماله في معان وهي التحريم كقوله تعالى لا تأكلوا الربوا والكراهة
كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والتنزيه نحو لا تمنن تستكثر والتحقير نحو ولا
تمدن عينيك وبيان العاقبة ولا تعتذروا والارشاد ولا تسألوا عن اشياء والشفقة
نحو النهي عن اتخاذ الدواب كراسي والمشي في نعل واحد ولان النهي امر بالانتهاء عطف
على قوله لاستعماله في معان فلا يقع الفرق بين قولك افعل ولا تفعل لانه يصير موجبهما التوقف
والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهة وهذا الاحتمال يبطل الحقائق ويمكن
ان يراد بها حقائق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز ان لا يكون زيد في مكانه
بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر وهو عين مذهب السوفسطائية النافين
عن حقائق الاشياء ويمكن ان يراد حقائق الالفاظ اذ ما من لفظ الا وله احتمال قريب
او بعيد من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبر هذه الاحتمالات مع عدم القرينة

تبطل

تبطل دلالات الالفاظ المعاني الموضوعة لها وايضا لم تزعم انه محكم وعند العامة موجبه واحد
اذ الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة عند بعضهم لانه الادنى والندب عند بعضهم اذ
لا بد من ترجيح جانب الوجود وادناه الندب والوجوب عند اكثرهم لقوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم يفهم من هذا الكلام
خوف اصابة الفتنة او العذاب بمخالفة الامر فلولا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون
المامور به واجبا اذ ليس في ترك غير الواجب خوف الفتنة او العذاب وما كان
لهم الخيرة قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم
الخيرة في القضاء والله اعلم بمعنى الحكم والامر اعم مصدر من غير لفظ او حال او تمييز ولا يمكن
ان يكون القضاء ما هو المراد من قوله تعالى فقضاهن سبع سماوات لان عطف الرسول
على الله تعالى يمنع ذلك وايضا القضاء الذي يذكر في جنب الخيرة يعني ذلك فتعين ان المراد
الحكم والمراد من الامر القول لا الفعل لانه اذا اريد الفعل فاما ان يراد فعل القاضي او المقضي
عليه والاول لا يليق لان الله تعالى اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وان اريد فعل المقضي
عليه فالمعنى اذا قضى بامر فالاصل عدم تقدير الباء وايضا يكون المعنى اذا حكم بفعل
لا يكون الخيرة والحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم باباحة فعل او
ندبه وان اوجب ذلك فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل ما منعك ان
لا تسجد اذ امرتك فالذم على تركه يوجب الوجوب انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد ذهب الشيخ الامام ابو منصور الى ان

مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام الى انه حقيقة الكلام
ومراده بان اجرى الله سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي
المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجوب مرادا من هذا الامر اما على المذهب
الثاني فظاهر واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر
وترتب وجود المامور به عليه ولولا ان الوجوب مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجوب
مرادا بهذا الامر اي اراد الله تعالى انه كلما وجد الامر يوجد المامور به فكذا في كل امر من الله تعالى لان
معناه كن فاعلا لهذا الفعل اي يكون الوجوب مرادا في كل امر من الله تعالى لان كل امر فان معناه
كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل اي كن فاعلا للصلوة وزك اي كن فاعلا للزكوة فيثبت ان
كل امر امر بالكون فيجب ان يتكون ذلك الفعل الا ان هذا اي كون الوجوب مرادا من كل امر يعدم
الاختيار فلم يثبت ويثبت الوجوب لانه مفض الى الوجود وغيرها من النصوص كقوله تعالى
افعصيت امري وقوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وللعرف فان كل من يريد طلب الفعل
جزما يطلب بهذا اللفظ مسئلة وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كما في وابتغوا من
فضل الله اي اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما في فاصطادوا قلنا ثبت ذلك بالقرينة
اي الندب والاباحة في الايتين ثبتا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما امر بهما لحق العباد
ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبتا على وجه تنقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم مسئلة
واذا اريد به الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لا اطلاق
اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه اعلم ان الامر لو كان حقيقة في الوجوب

فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له فقد ذكر
فخر الاسلام في هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة
وقد اختار فخر الاسلام هذا وتاويله ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع
له اما لفظ اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا
الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه
قاصر لا مغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان
جزءه او معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام لكن يحمل غير الموضوع
له على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس عينا ولا
غيرا على ما عرف في تفسير الغير في علم الكلام فحاصل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق
الامر على الاباحة او الندب بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء لا بطريق الاستعارة ومعنى
الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة
بين الاسد والانسان الشجاع والاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان
الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب
جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد
من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كلا جزئيه لان الامر لا دلالة له على جواز الترك
اصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب
فيثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء الوجوب

فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله لان الامر دل على جواز الفعل الذي هو جزؤهما
لا على جواز الترك الذي به المباينة لكن يثبت ذلك لعدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء آخر
للوجوب وهذا بحث دقيق ملخصه الاخاطر منه اذا استعمل واريد به الاباحة او الندب اما
اذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى يبقى الندب او الاباحة عند الشافعي
فلا يكون مجازا لان هذه دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم
يوجد اي هذا الخلاف الذي ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ
الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة انما يكون فيما اذا استعمل الامر واريد به الندب او
الاباحة اما اذا استعمل الامر واريد به الوجوب وبقي الندب او الاباحة على مذهب الشافعي
فالامر هل يكون مجازا ام لا فاقول لا يكون مجازا لان المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له
ولم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا تكون مجازا
فانك اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان الناطق فان اللفظ يدل على كل واحد من
الاجزاء ولا مجاز هنا بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان فقط
او الناطق فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا يبقى
الاباحة التي تثبت في ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا اصابته نجاسة
ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا **فصل** الامر المطلق
عند البعض يوجب العموم والتكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس
يفيد العموم ولسؤال السائل في الحج العامنا هذا ام للابد سأل اقرع بن الحابس في الحج

العامنا

العامنا ام للابد فهم ان الامر بالحج يوجب التكرار قلنا اعتبر بسائر العبادات وعند
الشافعي يحتمله لما قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات فيخص على احتمال العموم
وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف
لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واقم الصلوة لدلوك الشمس قلنا الزم لتجدد السبب
لا لمطلق الامر وعند عامة علمائنا لا يحتملها اصلا لان المصدر فرد انما يقع على الواحد
الحقيقي وهو المتيقن او مجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع وذا محتمل لا تثبت
الا بالنية لا على العدد المحض اي لا يقع على العدد المحض ففي طلقي نفسك يوجب الثلث
على الاول ويحتمل الاثنين والثلث عند الشافعي وعندنا يقع على الواحد وتصح نية
الثلث لا الاثنين لان الثلث مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتباريا ولا يصح
نية الاثنين لان الاثنين عدد محض لا دلالة لاسم الفرد على العدد فذكروا هذه المسائل
بيانا لثمرة الاختلافات ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا
ان يكون معلقا بشرط فاوردت هذه المسألة وهي ان دخلت الدار فطلقي نفسك فعلى
ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي لانه لا رواية عن علمائنا في هذه المسائل
لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار لو كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم وهذا
ما قال في المتن وفي ان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على المذهب الثالث
لا عندنا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الايدي اجماعا في يد الواحد فلم يدل على
اليسار **فصل** الاتيان بالمأمور به نوعان اداء اي تسليم عين الثابت بالامر

وقضاء اى تسليم مثل الواجب به وقلنا في الاول الثابت ليشمل النفل ونطلق كل منهما
على الآخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان القربة عرفت في وقتها فاذا
فات شرف الوقت لا يعرف لها مثل الا بنص وعند عامة اصحابنا يجب بما اوجب الاداء
لانه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت ولها مثل من عنده يصرفه الى ما عليه فاتى
الا شرف الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم لما كان عامدا القوله تعالى فعدة من ايام
اخر وقوله عم من نام عن صلوة الحديث قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة
من ايام اخر وقال عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل
بالاية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن عامدا في الترك ولما ثبت
في الصوم والصلوة وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف قياسا وما
ذكرنا من النص للاعلام ان ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف
الوقت ساقط لا للايجاب ابتداء جواب اشكال مقدر وهو ان القضاء انما وجب
بالنص وهو فعدة من ايام اخر فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي اوجب
الاداء فقال في جوابه وما ذكرنا من النص للاعلام الى آخره وايضا لابد قضاء الاعتكاف
والمنذورات قياسا لان القياس مظهر لا مثبت فان قيل فعلى هذا الاصل وهو
ان القضاء يجب بما يجب به الاداء قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي ان يجوز
في رمضان آخر اذا نذر الاعتكاف في رمضان ولم يعتكف الى رمضان آخر يجب ان يجوز
قضاء الاعتكاف في رمضان آخر لان القضاء انما يجب بما اوجب الاداء والاداء قد وجب

وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف اشرفي ايجابه وانما جاء هذا
النقصان في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت بعارض شرف الوقت فقد فات بحيث
لا يتمكن من كسب مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحيوة والممات فلم يثبت
القدرة فسقط فبقي مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط
في النقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال

النذر والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز
القضاء في رمضان آخر قلنا القضاء هنا يجب بما اوجب الاداء اى النذر وهو
يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه اى الصوم المخصوص بالاعتكاف سقط في
رمضان الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات هذا اى عارض شرف الوقت
بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد يستوى فيه الحيوة والموت وهو وصوله الى رمضان
آخر عاد الى الاصل موجبا للصوم مقصودا اى لصوم مخصوص بالاعتكاف فوجوب
القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت اذ سقوطه
يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت هذا هو
حل قول فخر الاسلام بقوله وكان هذا احوط الوجهين والاشارة ترجع الى السقوط في
قوله فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فالحاصل ان وجوب القضاء مع سقوط
زيادة تثبت بشرف الوقت احوط من الوجه الآخر وهو ان يجب القضاء مع وجوب
رعاية شرف الوقت كما ان الاداء وجب معه فكانه يرد عليه ان في سقوط شرف
الوقت ترك وجوب الاحتياط فيجيب بان هذا احوط من وجوب رعاية شرف
الوقت والدليل على الاحوطية ما قال لان ما ثبت بشرف الوقت الى آخره معناه
ان شرف الوقت اوجب زيادة واوجب نقصانا فالزيادة هي افضلية صوم رمضان
على صيام ساير الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان
سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكر من امكان الموت قبل رمضان آخر فينبغي

ان يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجه الاولوية ان العبادة مما يحتاط في اثباته فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة بشرف الوقت انما يثبت بخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود يثبت بخوف الموت والنذر بالاعتكاف ايضا فاذا سقط الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور ايضا بالطريق الاولى وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت لان فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات مباحث اصول فخر الاسلام وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت لكن لا يخفى على ذوي الكياسة الممارسين للعلوم ان الدليل الذي استدل به على الاحوطية يدل على ان المراد ما ذكرت لا ما توهموا والحمد لله ملهم الصواب والاداء اما كامل وهو ان يؤديه بالوصف الذي شرع كالجماعة او قاصر ان لم يكن به كصلوة المنفرد والمسبوق منفردا او شبيه بالقضاء كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت قضاء لانه يقضي ما انعقد له احرام الامام بمثله فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله في الوقت ثم سبق الحدث ثم اقام اما بدخول مصره ليتوضأ واما بنية الاقامة في غير مصره وقد فرغ امامه يصلي ركعتين باعتبار انه قضاء والقضاء لا يتغير

اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر وان لم يفرغ اي امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبق المقتدي حدث فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم اربعا لان الاقامة اعترضت على الاداء فصارت فرضه اربعا او كان هذا المسافر مسبوقا اي هذا المسافر الذي اقتدى بمسافر في صلوة الظهر في الوقت مسبوقا اي اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم صلوة الامام نوى المقتدي الاقامة فانه يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على قدر ما سبق وهو مؤدي هذا القدر من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه مع الامام اما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون في المقدار الذي سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا او تكلم اي تكلم اللاحق بعد فراغ الامام او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا لانه اداء فيتغير بالاقامة لان عليه الاستيناف فاذا استانف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا ولهذا لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو اي لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد للسهو اذا سهى في القدر الذي لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو كالمقتدي لو سهى لا يسجد بخلاف المسبوق فانه منفرد فيما سبق فيقرأ ويسجد للسهو واما القضاء فاما بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء

فان قلت كيف يستقيم الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقدر على الصوم
قلت لان كون الاصل في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر
يتيقن بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر

قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر وقال ادعوا ربكم تضرعا وخفية
فان كونه قربة مخصوص بناء ولا يقتضي تعديل الاركان لان ابطال الاصل بالوصف باطل
والوصف وهو لا يقوم بنفسه فلم يبح الا الاثم وكذا صفة الجودة اي لا ينقض لان ابطال
الاصل الى آخره اذا ادى الزيوف في الزكوة قال فان قيل فلم اوجبتم الفدية في الصلوة قياسا
اي على الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص وقد عدم
النص بوجوب الفدية لو فاتت الصلوة للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم وهذا لكم
لا يدرك بالقياس ينبغي ان لا يقاس عليه غيره واما الاضحية فلان الاراقة لم تعرف
قربة في غير هذه الايام ولا يدرك التصدق بعين الشاة او بقيمتها مثل هو مثل القربة
الا اراقة الدم لا في التصدق بالعين او بالقيمة في الاضحية قلنا يحتمل في الصوم التعليل بالعجز
فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون آتيا بالمندوب او الواجب ونرجو القبول فانه يحتمل
ان تكون الفدية واجبة قضاء للصلوة وان لم تكن واجبة فلا اقل من ان تكون آتيا بالمندوب
ومحمد قال في هذا الموضع نرجو القبول وفي الاضحية لان الاصل في العبادات المالية التصدق
بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام وتكميلا لضيافة الله تعالى لكن لم نعمل بهذا
التعليل المظنون وهو ان الاصل في العبادات المالية التصدق بالعين في الوقت حتى لم نقل
ان التصدق بالعين في الوقت يجوز في موضع النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا الا انه
نرجع الى قوله وعملنا به بعد الوقت اذا جاء العام القابل لا ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل
جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك واما قضاء يشبه الاداء عطف على قوله واما بمثل

غير معقول كما قالوا اذا ادرك الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه اي كبر تكبيرات الزوائد فانه وان
فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء لو ليس لها المثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام
فيكون شبيها بالادراك وحقوق العباد ايضا تنقسم على هذا الوجه فالاداء الكامل
كرد عين الحق في الغصب والبيع والصرف والسلم لما عقد الصرف او السلم يجب بدل
الصرف والمسلم فيه في الذمة فكان ينبغي ان يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء لانه
العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون استبدالا في
بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام والقاصر كرد المغصوب والمبيع
مشغولا بالجناية او دين او غيرهما بان كان حاملا او مريضا حتى لو هلك بذلك السبب
انتقض القبض عند ابي حنيفة وعندهما هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم وكاداء
الزيوف لو لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا لما مر والاداء
الذي يشبه القضاء كما قالوا اذا امهر اباها فاستحق صورة المسئلة ان يكون ابو المرأة عبد الغير
فتزوجها ذلك الرجل على ان المهر ابوها فاستحق حتى وجبت قيمته للمرأة على الزوج فلم يقض
بها القاضي حتى ملكه ثانيا فمن حيث انه عين حقها اداء اي تسليم الزوج اليها اداء فلا يملك
منعها اي لو طلبت المرأة من الزوج ان يسلم اباها اليها لا يملك الزوج ان يمنعه منها
ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة
فاتت بريرة بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت
هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عليه السلام هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل

الملك موجبا لتبدل العين حكما مع ان العين واحد ولان حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما
يتعلق بذلك الشيء من حيث انه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث
الذات لا يتغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما لو تعلق حكم الشرع بهذا
الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد اراد بالعين هذا
المجموع اي الذات مع الاعتبار لان العين الذي تعلق به حكم الشرع هذا المجموع فلا يعتق قبل
تسليمه اليها ويملك الزوج اعتاقه وبيعه قبله اي بيع العبد قبل تسليمه اليها ولو كان قضى
القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه ومن الاداء القاصر ما لو اطعم المغصوب المالك
جاهلا وعند الشافعي لا يبرأ عن الضمان لانه مامور بالاداء لا بالتغرير وربما ياكل الانسان
في موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور فتم بالاتلاف
والجهل لا يعذر والعادة المخالفة للديانة لغو وهو ان ياكل في موضع الاباحة فوق ما ياكل
من ماله والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة لو انقطع المثل
او لا مثل له لان الحق في الصورة قد فات للعجز فبقي المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل
فلو قطع اليد ثم قتل خير الولي بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو
قاصر وعندهما لا يقطع لانه انما نقض بالقطع لو ابتنى انه لم يسر فاذا افضى اليه تداخل موجبه
في موجب القتل المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص لو القتل اتم موجب
القطع والمراد بالموجب هنا الاثر الحاصل بالقطع في محله فصار كما لو قتله بضربات قلنا
هذا من حيث المعنى اي هذا الذي ذكر ان القتل اتم اثر القطع واتحاد الجناية فيتحد موجبهما

انما هو من حيث المعنى اما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا لان الفعل وهو القطع والقتل
من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص وانما يدخل في جزاء المحل
اي انما يدخل ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل ارش الموضحة في دية الشعر
وهذا لان الدية جزاء المحل والقتل قد محوا اثر القطع كانه تم قال الله تعالى وما اكل السبع الا
ما ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر الجرح فهذا منع لقوله ان القتل اتم اثر القطع واما لا يجب
اي القصاص حتى لو قطع فصار كما لو قتله بضربات بتلك الضربات اذ لا قصاص فيها ولو
انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة لانه يتحقق العجز عن الكامل بالقضاء اي قضاء القاضي
وهذا عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع والقضاء
بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة
ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي فان عنده ولي الجناية مخير بين القصاص واخذ
الدية وانما شرع اي المال عند عدم احتماله اي القصاص صيانة على القاتل بان سلم
نفسه وعلى القتيل بان لم يهدر دمه بالكلية وما لا نعقل له مثلا لا يقضى الا بنص قد
ذكر هذه المسئلة في حقوق الله تعالى فالان نذكرها في حقوق العباد ليفرع عليها فروعها
فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تتقوم بلا احراز ولا احراز
بلا بقاء ولا بقاء للاعراض فان قيل فكيف يرد العقد عليها اي اذا لم تكن المنافع
متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع قلنا باقامة العين مقامها فان قيل
هي في العقد مال متقوم اي المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح لان ابتغاء

البضع وهو النكاح لا يجوز الا به اي بالمال المتقوم قال الله تعالى أن تبتغوا بأموالكم ويكون اي
ابتغاء البضع بمنفعة الاجارة فيكون منفعة الاجارة في عقد النكاح مالا متقوما فيكون في نفسها
كذلك اي لما كان المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة لان ما ليس بمتقوم لا يصير
بورود العقد متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه هذا دليل آخر على قوله فيكون
في نفسها كذلك لان العقد قد يصح بدونه كالخلع فان منافع البضع غير متقومة في حال الخروج
عن العقد ولو كانت متقومة حال الدخول في العقد مع انها غير متقومة حال الخروج يصح مقابلتها
بالمال في العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها في العقد لضرورة
العقد فلما ثبت تقومها في العقد يكون في نفسها متقومة قلنا تقومها في العقد ثبت
بالرضى هذا منع لقوله ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير في العقد
متقوما بالرضى بخلاف القياس لما بينا انه لا تقوم بلا احراز فلا يقاس عليه فيه معنيين
احدهما انه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد والثاني انه لا يقاس
كون المنافع مقابلا بالمال في الغصب على كونها مقابلا بالمال في العقد لهذا اي لكون التقوم
في العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول وقوله وللفارق
ايضا وهو الرضى دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني فان له اثرا في ايجاب المال مقابلا بغير
المال ولا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص لما قضى القاضي به ثم رجع هذا تفريع آخر على قوله
وما لا نعقل له مثلا لا يقضى الا بنص وصورة المسئلة شهد شاهدان بعفو الولي القصاص فقضى
القاضي ثم رجع الشاهدان لم يضمنا ولا غير ولي القتيل اذا قتل القاتل لان لا يضمن غير ولي القتيل
اي المقتول

إذا قتل القاتل لان الشهود وقاتل القاتل لم يفوتوا لولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص
وهو معنى لا نعقل مثلا والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة اذا امهر عبدا غير عين فانها قضاء حقيقة
لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز عن اداء الاصل وهو تسليم العبد فوجب
القيمة فكانها اصل ولما كان اي الاصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب هو اي الاصل
وهو العبد فيتخير بينه وبين القيمة وايهما ادى يجبر على القبول وايضا الواجب هو الاصل
الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه فقضاؤها يشبه الاداء فصل
لا بد للمأمور به من الحسن هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول
ومع ذلك هي مبنية على مسئلة الجبر والقدر التي زلت في بواديها اقدام الراسخين وضلت في
مباديها افهام المتفكرين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها الخالق
بين الافراط والتفريط سر من اسرار الله لا يطلع عليها الا خواص عباده وها انا بمعزل من
ذلك لكني اورد مع العجز عن دركها الادراك قدر ما وقفت عليه ووفقت لا يراد اعلم
ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع
ومنافرا له والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا
والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين
يثبتان بالعقل اتفاقا اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل
بل بالشرع فقط فهذا بناء على امرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن
الفعل او يقبح لاجلها عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف
بالحسن والقبح

ومع ذلك جوّز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناءً على ان عنده لا قبح من الله
ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال
الله تعالى عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعري بحسب كون الفعل مامورًا
به ومنهيًا عنه ولهذا قال فالحسن عند الاشعري ما امر به سواء كان الامر للايجاب او الاباحة
او الندب والقبيح ما نهي عنه سواء كان النهي للتحريم او الكراهة وعند المعتزلة ما يحمد على
فعله سواء يحمد عليه شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن وما يذم على فعله هذا تفسير القبيح
وبالتفسير الآخر ما للقادر العالم بحاله ان يفعله احترز بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون
وهذا تفسير آخر للحسن فان المعتزلة فسّروا الحسن والقبيح بتفسيرين فالحسن بالتفسير
الاول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني يتناول المباح ايضا وما ليس كذلك
اي القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله فكلا تفسيري القبيح متساويان لا يتناولان
الا الحرام والمكروه فعلى التفسير الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى
الثاني لا واسطة بينهما فعند الاشعري لا ينشآن الا بالامر والنهي لما ذكرت ان هذا الحكم مبني
عنده على اصلين اوردت على مذهبه دليلين لاثبات الاصلين اما الاول فقوله لانهما
ليسا لذات الفعل او لصفة له والا لزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر اي ضعف
هذا الدليل ظاهر لانه يعني بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فانه واقع
كقولنا هذه الحركة سريعة او بطيئة على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما
شرعيين ايضا كون هذا الفعل حسن شرعا او قبيح شرعا وان عني ان العرض لا يقوم عرضا آخر

بل لا

بل لابد من جوهر يتقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات
الفعل او لصفة له لانه لابد من فاعل يقوم الحسن به وان عني معنى آخر فلابد من بيانه لنتكلم عليه
واما الثاني فقوله ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف
على مرجح كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما وليلا يتخلف عن المرجح
ولا يكون المرجح باختياره ليلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان
بهما اتفاقا تقريره ان فاعل القبيح لا يخلو من ان يكون متمكنا من تركه او لا فان لم يكن متمكنا ففعله
اضطراري لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره لانه لو كان نتكلم في ذلك
الاختيار انه باختياره ام لا فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاضطرار وان كان متمكنا من تركه
ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا
يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه
مرجحا تاما اي جملة ما يتوقف عليه الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع
هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لو لم يجب يمكن عدمه
لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهذا اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين ولما وجب
عند وجود المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره والا نتكلم في ذلك الاختيار كما ذكرنا
فيؤدي الى التسلسل او الى الاضطرار والتسلسل باطل فثبت انه اضطراري والاضطراري
لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا اعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض
الذي لا يعتقدونه يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعا يمكن ان يقال انه تام وقد خفي على كلا الفريقين

موافقع الغلط فيه وانا اسمعك ما سنح لخاطرى وهذا مبنى على اربع مقدمات المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذى وضع للمصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه لوازم كذلك فقد قام الحركة بزيد فان اريد بالحركة الحالة التى تكون للمتحرك فى اى جزء يفرض من اجزاء المسافة فهى المعنى الثانى وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهى المعنى الاول والمعنى الثانى موجود فى الخارج اما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود له فى الخارج لو لو كان لكان موقعه ثم ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل فى طرف المبدا فى الامور الواقعة فى الخارج وهو محال وكما انه يلزم لو اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا بين بل التسلسل على ان كون الايقاع امرا غير موجود اظهر على مذهب الاشعرى فان التكوين عنده امر غير موجود فى الخارج المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد ان يتوقف وجوده على موجب والا يكون واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والا يمكن وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وهنا يلزم لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم يكن هى جملة ما يتوقف عليه فالمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه فنفى حال العدم ان توقف على شىء آخر لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وان لم يتوقف على شىء آخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى ترجيح من غير مرجح وهو محال فان قيل لا نسلم انه محال بل المحال الترجيح بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجد شىء آخر محال فلم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم لانه لا شك انه فى زمان عدمه لم يوجد شىء فى الزمان الذى وجد ان وجد بايجاد شىء آخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف

عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شىء آخر اياه لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل شىء ممكن من شىء يجب عنده وجود ذلك الشىء الممكن ولولاه يمتنع وجوده وهذه القضية متفق عليها بين اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشىء يجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجده واعلم ان ما زعموا ان كل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق باطل لانه ان اريد السبق الزمانى فمحال لانه يلزم وجوب وجود الشىء حال عدمه وان اريد السبق المحتاج اليه فكذا لانه مع العلة الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب منها ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب ليس الا مقارنا بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر للمؤثر التام ثم العقل قد يعتبر احد المضافين موخرا من حيث انه محتاج الى الآخر فى التعقل ومقدما من حيث ان الآخر يحتاج اليه وايضا مقارنا مع انه فى الحقيقة واحد المقدمة الثالثة لما ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شىء يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم انه لا بد ان يدخل فى جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور لا موجودة فى الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية وهو الفعل بالحال وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يكون تامها قديما لان القديم ان اوجبه فى وقت معين يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان اوجبه لا فى وقت معين يحدوثه فى وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادثا فان لم يدخل فى تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة فهى اما موجودات محضة وهى مستندة الى الواجب فيلزم ما قدمنا الحادث او انتفاء الواجب

والمعدومات محضة وهي لا تصلح علة للموجود وايضا وجود زيد متوقف على اجزائه الموجودة

واما موجودات مع معدومات وهذا باطل ايضا لان هذه القضية ثابتة وهي انه كلما وجد

جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد توجد زيد من غير توقف على عدم شيء فلو توقف

على عدم عمرو مثلا نتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لان العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم

قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود

عمرو او بقائه فذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما واذا لا يمكن لانه لا

يصير معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده او بقائه وهلم جرا الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو

وح لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلامنا في زيد الموجود واما ان يكون لزوال

العدم مدخل في زوال ذلك الجزء وزوال العدم هو الوجود ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو موقوف

على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد على

وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد هف ولما ثبت القضية

المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات ثم هكذا الى الواجب

فثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شيء يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس بموجود

ولا معدوم في جملة ما يجب عنده وجود الحادث فان قيل لا يثبت هذا الا على ذلك التقدير

لانه يريد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يسمونه حالا داخل في احد النقيضين ضرورة

قلت هذا التاويل صحيح الا في قوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا الى آخره فان الانحصار

فيما ذكره من الامرين ممنوع فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لعدمه امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات

فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لا نم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات

المستندة الى الواجب فلا يصح قوله وهلم جرا الى الواجب وان فسر بما لا يندرج الاضافيات

في الموجود بل في المعدوم لا نم ح ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء فان الاضافيات

الوجودية معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء فنثبت توقف الموجودات

الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن اسناد تلك الامور الى الواجب بطريق

الايجاب لانه يلزم ح المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من

عدم اسناد الامور المذكورة استغناؤها عن الواجب لانه لا شك انها مفتقرة الى الواجب

بلا واسطة او بواسطة الموجودات المستندة اليه لكن لا على سبيل الوجوب وح اما ان يجب

بالتزام التسلسل فيها وهذا باطل او يكون اضافة الاضافة عين الاولى واما ان لا يجب

والظاهر انه الحق هذا ان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك اوقعها الفاعل ترجيحا

لاحد المتساويين ثم الحركة اي الالة المذكورة تجب على تقدير الايقاع لو لم تجب فوجودها

رجحان بلا مرجح ولا يلزم في الايقاع الرجحان بلا مرجح اي الوجود بلا موجب اذ لا وجود للايقاع

واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر يوجبه يخلص

عن القول بالموجب بالذات وموجب الفاعل بالاختيار ولولا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب

بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجب

وهو مع كما مر في المقدمة الثانية المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح

لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع لانه اما ان لا ترجيح اصلا او يكون للراجح فقط او المساوي

او المرجوح والاول باطل لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح باطل لان الممكن
لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الى اثبات الثابت او احتياج الى ترجيح
قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمساوي او للمرجوح ولان كل ممكن معدوم فعدمه راجح
على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علة العدم ومساو بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده
ترجيح للمرجوح او المساوي على ان الارادة صفة شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين او
المرجوح على الاخر فعلم ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب بالذات لا يعلل لان ذات الارادة
تقتضي ما ذكرنا وانما تمتنع رجحان المرجوح او المساوي ما دام كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبقيا
كذلك واعلم ان المتكلمين اوردوا لتجويز ترجيح المختار احد المتساويين المثال المشهور
وهو الهارب من السبع اذا رأى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البديهية التي لولاها
لانسد باب العلم بالصانع وهي ان الرجحان بلا مرجح باطل لا تبطل بايراد مثال لا يدل على
عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فاقول القضية التي تستعمل في اثبات العلم بالصانع
هي ان رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح بمعنى ان وجوده بلا موجد مع انه يمكن اثبات هذا
المطلوب مع الغنية عن هذه القضية بان نقول الموجود اما ان لا يحتاج في وجوده الى الغير
او يحتاج ولا بد من الاول قطعا للتسلسل ثم على تقدير تسليم تلك القضية وبداهتها الفاعل
هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد وايضا انما اوردوا المثال سندا للمنع فعليكم البرهان
على الرجحان في المثال المذكور على انا نقول ان وجب المرجح في المثال المذكور فاما ان يجب بحسب
نفس الامر وهذا باطل لان الاعتقاد الذي لا يطابق ما في نفس الامر كاف للافعال الاختيارية

ولما ان يجب بحسب اعتقاد الفاعل وهذا باطل ايضا اذ يفعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما في المثال
بل مع اعتقاد المرجوحية ومن انكر هذا فقد انكر الوجدانيات فبطل قولهم ان غايته عدم العلم بالرجحان
فان عدم علم الفاعل بالرجحان كاف في هذا الغرض فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح باطل هو ان
وجود الممكن بلا موجد سواء كان الموجد موجبا او لا فالرجحان هو الوجود فقط لا انه يصير راجحا قبل
الوجود فاذا عرفت هذه المقدمات فنقول يجب وجود الفعل ان اراد بالفعل الحالة التي تكون للمتحرك
في اي جزء من المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب نمنع وجوب تلك الحالة
فلا يلزم الجبر على انا قد ابطلنا هذا التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير ايضا اقرب
من الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الجبر منتف ايضا اما بالقول بان
اختيار الاختيار عين الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد واما بانه يلزم
توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة تتوقف على امر لا موجود ولا
معدوم كالايقاع مثلا ثم هو اما ان يجب بطريق التسلسل او بان ايقاع الايقاع عين الاول واما انه
لا يجب لكن الفاعل يرجح احد المتساويين وان اراد بالفعل الايقاع فيجيء ما قلنا في الايقاع
هذا الذي ذكرنا هو ابطال دليل الجبر فالان جئنا الى ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر
اي حاصل المجموع خلق الله وفعل العبد فنقول النفس في ضرورية بين الافعال الاختيارية
والاضطرارية وليس الفرق بمجرد كونها موافقة لارادتنا لان الارادة لو كانت صفة بها
يرجح الفاعل احد المتساويين ويخصص الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات يلزم وجه
الارادة لئلا يكون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب ان لم يكونا صادرين منا لا يكون
الارادة

الامحة فسوف فيجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي نشتاق اليها كحركة نبضنا
على نسق نشتهي ان تكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى بفعلنا لا الثانية وايضا
نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالانحدار الى الصبب
بالعدو الشديد الذي لا نقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على
الفعل وبين ما لا نقدر وايضا نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فعلم ان العلم
الوجداني قاض بانا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح احد المتساويين او
للمرجوح وهذا الترجح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في
صدور الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيف كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين
وامثاله وكذا في عدم صدورها كما تواتر في اخبار الانبياء عم والصديقين ان الكفار
قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الآلات وتوفر الدواعي والارادات
مع قدرتهم في ذلك الزمان على امور اشد من ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة
ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم تخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه
العادة لم توجد خوارق العادات وايضا لا يمكن الحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها
ولا شعور لنا بشيء من ذلك ولا ندري اي عصبة يجب تمديدها ليحصل الحركة المخصوصة وكذا
لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار وجدان
ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة انه جرى عادته تع انا متى قصدنا
الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد يخلق الله عقيبه الحالة المذكورة

الاختيارية

الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله تع يعني انه تع يخلق قدرة يصرفها العبد الى
كل منهما على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين فعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد
مخلوق الله تع لا ان الله تع خلق هذا الصرف مخصوصا الان هذا بناء في خلق القدرة فحصل الحالة
المذكورة بمجموع خلق الله تع واختيار العبد فلهذا قال قلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه
اضطراريا لان الاختيار ثابت في فعلنا ايضا وانما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام
بل هو جزء المؤثر بيانه ان آخر قد ثبت انه لا يوجد شيء الا وان يجب وجوده بالغير فان كان العبد
موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع له فيه كما لا صنع له في وجوده وفي ذاته ولذا كان بتوسط
وجود امر فذلك يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد ولذا كان بتوسط
عدم امر لا يكون ذلك العدم العدم السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم
الذي بعد الوجود وهذا العدم لا يمكن الا بزوال العلة التامة لذلك الامر ولبقائه فالعلة التامة
لو كانت موجودات محضة تكون واجبة بالاسناد الى الواجب تع فلا تقدر العبد على اعدامها
وان كان للعدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود
امر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما فلا يكون الا في امر لا موجود
ولا معدوم وهو لا يكون ذلك الا واجبا بتوسط الموجودات المستندة الى الواجب تع او يخرج
من صنع العبد فذلك الشيء للوجود لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امر لا صنع للعبد
فيها اصلا كقدرة العبد فوجوده وامثالها فالامر الاضافي الذي من العبد وهو الذي لا يجب
عنده وجود الاثر يسمى كسبا وقد قال مشايخنا رحمهم الله ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر

يعني استنادها لا على سبيل الوجوب إلى موجودات من مخلوق الله تع

به فهو خلق وما يقع به المقدور لا مع صحة انفراد القادر به فهو كسب ثم مقدورات الله تعالى قسمان ما يصح
انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما في الموجودات التي لا صنع للعبد فيها والثاني ما يصح انفراد القادر
به لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل ما في ذلك الشيء كالافعال الاختيارية للعباد
وقد يقال ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق ~~وما وقع في محل قدرته فهو~~ وما وقع في محل قدرته
فهو كسب هذا وان كان تفسيرا آخر لكن في الحقيقة المجموع تفسير على حدة فالخلق امر اضافي يجب ان
يقع به المقدور لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر والكسب امر
اضافي يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر
فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور
ثم اختلاف الاضافات ككونه طاعة او معصية حسنا او قبيحا مبني على الكسب لا على الخلق
او خلق القبيح ليس بقبيح لو ظهر لانا في المصالح والعاقبة الحميدة بل لا يشتمل على كثير منها
وانما الاتصاف به بارادته وقصد قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو يوجب الاتصاف
فالقصد اليه لا يوصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصده يخلق الله تعالى ولا جبر في القصد
فالحاصل ان مشايخنا ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون
الا الله لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود ما لم يكن بل انما يختلف
بقدرته النسب والاضافات فقط كتعيين احد المتساويين وترجيحه هذا ما وقفت
عليه من مسئلة الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده
ومسألة الحسن والقبح فنقول ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح

منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري بحسن او قبيح

حكم لان كون الفعل اتفاقيا او اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن
ان يوجب ذات الفعل او صفة من صفاته لحوق المدح او الذم بكل من اتصف به سواء كان اتصافه
به اختياريا او اضطراريا او اتفاقيا الا يرى ان الله تعالى يحمد على صفاته العليا مع ان اتصافه
بها ليس باختياره على ان الاشعري يسلم القبح والحسن عقلا بمعنى الكمال والنقصان فلا شك
ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم واصحاب النقائص
مذمومون بنقصاناتهم فانكار الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما
في غاية التناقض وان انكرهما بمعنى انهما لا يوجد في الفعل شيء يثاب الفاعل او يعاقب لاجله
فنقول ان عنى انه لا يجب على الله تعالى الاثابة او العقاب لاجله فنحن نساعده في هذا وان انه لا يكون
في معرض ذلك فهذا بعيد عن الحق وذلك لان الثواب والعقاب آجلا وان كان لا يستقل العقل بمعرفة
كيفيتهما لكن كل من علم ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شيء وعلم
انه غريق نعمة الله تعالى في كل لمحة ولحظة ثم مع ذلك كله ينسب من الصفات والافعال ما يعتقد انه
في غاية القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم ير بعقله انه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن
انه في معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد سجل على غباوته ولجاجه وبرهن على سخافة عقله
واعوجاجه واستخف بفكره ورأيه حيث لم يعلم بالشيء الذي في ورائه عصمنا الله تعالى عن
الغباوة والغواية وامدنا بهداية الهداية فلما ابطلنا دليل الاشعري رجعنا الى اقامة
الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن
بعض افعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل او لصفة له ويعرفان عقلا ايضا اي يكون ذات
الفعل

بحيث يحمد فاعله ويثاب لاجله او يذم فاعله ويعاقب لاجله او يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب لاجلها او يذم ويعاقب لاجلها وانما قال ايضا لانه لا خلاف في انهما يعرفان شرعا لان وجوب تصديق النبي ع ان توقف على الشرع يلزم الدور واعلم ان النبي ع لما ادعى النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع انه نبي فاخبر بامور مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك تبطل فائدة النبوة وان وجب فلا يخلو من ان يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا او لا يكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا والثاني باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبي ع فاول الاخبارات الواجبة التصديق لا بد ان يجب تصديقه بقوله ع ان تصديق الاخبار الاول واجب فنتكلم في هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور او بقول آخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل ولما ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباراته عقليا فقوله والا اي ان لم يتوقف على الشرع كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا لان الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلي اخص من الحسن العقلي وكذلك نقول في امثال الاوامر انها واجب عقلا الى آخر هذا الدليل لانه اثبات الحسن العقلي صريحا فقوله وايضا وجوب تصديق النبي ع موقوف على حرمة الكذب فهي ان تثبت شرعا يلزم الدور وان تثبت عقلا يلزم قبحها عقلا هذا يدل على القبح العقلي صريحا وكل منهما يدل على الآخر التزاما لانه اذا كان الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشيء حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا ثم عند المعتزلة العقل حاكم

بالحسن

الحاكم بالحسن والقبح عندنا هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما

بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا لما اثبتنا الحسن والقبح العقليين وفي هذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة اردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك في امرين احدهما ان العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله تعالى فلان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشيء وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد على ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضر ومن حسن او قبح وثانيهما ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك اذ كثير مما حكم الله بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض قد اوقف الله تعالى عليه العقل على انه غير مولد للعلم بل اجرى عادته انه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب اي ترتيب العقل للعلوم ترتيبا صحيحا على ما مر انه ليس لنا قدرة ايجاد للموجودات وترتيب الموجودات ليس بايجاد والمامور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لغيره لما ثبت ان الحسن والقبح يعرفان عقلا علم انهما ليسا بحق الامر والنهي بل انما يكون الحسن او القبح اما لعينه او لشيء آخر الفعل ؟

والتوليد ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح بحركة اليد والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها ح

ثم ذلك الشيء حسن لعينه او قبيح لعينه قطعاً للتسلسل وهو اما ان يكون جزء ذلك الفعل او خارجاً عنه
والجزء اما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلوة والصلوة عبادة مع خصوصية فالعبادة
جزء لها او لم تصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة والحسن لمعنى في نفسه يعم
الحسن لعينه والحسن لجزئه وبهذا يعلم ان الحسن باعتبار الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع
اجزائه حسنا بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج
اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل كالجهاد اعلاء لكلمة الله فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج
عن مفهوم الجهاد واما ان لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة لا تصدق على الوضوء
فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبيح فكن امثلة هذه اسبابه في فصل النهي ان شاء الله
وانما اطلق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاحات
او لان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة
ويحصل في تلك الجزئيات المعلوم وجودها حسنا وهي لا تكون حسنة الا لمعنى في نفسها او حسنة
لغيرها والفرق بين الجزء الصادق وبين الخارج الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفا
عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة
بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة اما الجهاد فمفهومه القتل والضرب
والنهب وليس اعلاء كلمة الله داخلا في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازما
لا جزءا وهذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي لما عرفت هذا علمت بطلان قول من انكر
كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته بان قال فتختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون

حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة في ذات ذلك
الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تتقوم بالنسب والاضافات
فالاضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر
المضاف الى المنعم حسن لا ان ذات الشكر من غير اضافة حسن اما الاول فاما ان لا يقبل
سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار باللسان يسقط حال الاكراه و
التصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح والجسد
فلا يتم صفة الايمان بظهور الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو دال على الباطن ولا كذلك
ساير الافعال انما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار يجعله داخلا
في الايمان ولا يجعل عمل الاركان داخلا فيه واعلم ان المنقول عن علمائنا في هذه المسئلة
قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني
ان الايمان هو التصديق والاقرار فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا
اعتبارا لجهة ركنية الاقرار في حالة الاختيار وان صدق ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون
مومنا اعتبارا لجهة تبعيته في حالة الاضطرار وكالصلوة تسقط بالعذر وهو عطف
على قوله كالاقرار واما ان يكون شبيها للحسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج يشبه
ان يكون حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت لكن الفقير
والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا حسن في هذه فارتفع
الوسايط فصارت تعبدا محضا لله تعالى يرد عليه انكم اذا اردتم بالحسن لمعنى في نفسه ان يكون
الحسن لذات الفعل

او جزئية لا لكون الركوع واما انها من هذا القسم اذ بيّنتم ان جهة حسنها لمعنى في نفسها كونها تعبدا
محضا لله تعالى فيكون عينها حسنا لكونها مأمورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وان اردتم بالحسن لمعنى في
نفسه كون الفعل مأمورا به فهذا عين مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن
لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره لان كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب
عنه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعري لكونه مأمورا به
وعندنا لا بل انما أمر به لانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان فيقتضي
كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفي على العقل فاظهره الله تعالى بالامر فالامر بالركوع واخواتها
دال على حسنها لمعنى في نفسها على ما يأتي في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول
من القسم الاول فيكون حسنا لمعنى في نفسها لكنا لا نعلم ذلك المعنى والثاني ان الاتيان بالمأمور
به حسن لمعنى في نفسه لان طاعة الله وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعري
فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء الركوع يكون حسنا لمعنى في نفسه لانه اتيان
بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه وعند الاشعري انما حسن اداء الركوع لانه مأمور به فيصدق
عليه تعريف الحسن وهو ما امر به من غير ملاحظة انه طاعة الله فهذا بيان ان الحسن لمعنى في
نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا اما لعينه واما لجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا
بالمأمور به وقد يجتمع المعنيان كالايمان فانه حسن لعينه واتيان بالمأمور به وقد يوجد الاول
بدون الثاني كما في حسن لعينه او لجزئه لكن لم يؤمر به وايضا على العكس في الحسن لا لجزئه
ولا لعينه لكن يكون مأمورا به فعلم فساد ما قال ان كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها
وقد اتى به لكونه مأمورا به

من حيث انه اتيان بالمأمور به

والاتيان بالمأمور به

به لكونه

بهذا

بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مأمورا به فالوضوء والغسل المنوي حسن لغيره عندنا
لاجل الصلوة والمنوي بنية امتثال امر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى في نفسه لانه اتيان بالمأمور
حتى يشترط فيه الاهلية الكاملة فان العبادات يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي
بخلاف المعاملات على ما يأتي في فصل الاهلية ان شاء الله تعالى واما الثاني وهو الحسن لغيره فذلك الغير
اما منفصل عن هذا المأمور به كاداء الجمعة فانه منفصل عن السعي وفي هذه العبارة تغيير وقد
كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل عن هذا المأمور به فاسقطت
قولي قائما بنفسه لان الاعراض لا تقوم بنفسها فالمراد به انه لا يكون قائما بهذا المأمور به
فقوله منفصل يكون مكررا كالسعي الى الجمعة حسن لاداء الجمعة والوضوء حسن للصلوة
وليس قربة مقصودة حتى يسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة اليها الى
النية واما قائم بهذا المأمور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء
حق المسلم حتى ان لو اسلم الكفار لا يشرع الجهاد وان قام البعض بحق الميت يسقط
عن الباقين ولما كان المقصود يتأدى بعين المأمور به كان هذا الضرب وهو ان يكون
الغير قائما بالمأمور به لا الضرب الاول وهو ان يكون الغير منفصلا عن المأمور به شبيها
بالقسم الاول وهو الحسن لمعنى في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب و
امثالهما وهذا المعنى ليس بمفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء
كلمة الله كما ان الحيوان مع الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو عينهما فالجهاد
حقيقة وهي القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء حسن
لمعنى في نفسه

فثابت بهذا القيد للقسم الاول لا القيد الاول لان السعي غير لوازم الجمعة في المفهوم وفي الخارج
والامر المطلق اي عن غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه او غيره يتناول القيد الاول من
القسم الاول ويتعرف عنه ان دل الدليل اي الذي لا تقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه
لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به لما علم ان المطلق ينصرف الى الكامل لزم ان الامر المطلق
يكون امرا كاملا بان يكون للايجاب فالامر الذي للاباحة او الندب ناقص في كونه امرا لفائت
هذا وقد علم ان الحسن مقتضى الامر لو لم يكن الشيء حسنا لما امر الله به فيكون الامر الكامل اي
الامر الذي هو للايجاب مقتضيا للحسن الكامل لان الشيء لو لم يكن بحيث في فعله مصلحة عظيمة و
تركه مفسدة لما اوجب الله فعله لكون الايجاب محصلا لفعله ومانعا من تركه فالايجاب يدل
على كمال العناية بوجود المامور به وكمال العناية بوجود المامور به يدل على كمال حسنه وكمال
الحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف وكونه عبادة يوجب ذلك
ايضا اشار الى الحسن لمعنى في نفسه بمعنى انه اتيان بالمامور به وانما اخترت في الاول لفظ
يقتضي وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثاني موجب الامر والفرق بينهما لا يخفى
على اهل التحصيل فقالوا ان في الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها ولذا لا يكون المشروع الا
هي فلا يجوز ظهر غير المعذور لكن الامر لم يتناول الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة فاذا ادى
الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو
الظهر لكنا امرنا باقامة الجمعة مقامه في الوقت فصارت ناسخة له لا ناسخة ولا فرق
في هذا بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا لكن سقطت الجمعة عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة

صار كغير المعذور فانتقض الظهر بهذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضي ما ذكر والخلاف بيننا
في امرين احدهما ان غير المعذور لو ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا
بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا في المتن مذكور وثانيهما ان المعذور
لو ادى الظهر هل ينتقض لو حضر الجمعة ام لا فعنده لا وعندنا ينتقض لان الامر بالسعي يعم
للمعذور وغير المعذور فالعزيمة في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو اصل لكن هذا
ساقط عن المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر **فصل**
التكليف بما لا يطاق غير جائز خلافا للاشعري لانه لا يليق من الحكيم ولقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها وكذا غير ذلك
من الآيات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا وواقع عنده في غيره اي واقع عند الاشعري في
غير الممتنع لذاته كايمان ابي جهل وعندنا ليس هذا تكليفا بما لا يطاق بناء على ان لقدرة العبد
تاثيرا في افعاله توسطا بين الجبر والقدر وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فان قيل
التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل يوجده
الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا لكن للعبد قصد اختياري فالمراد بالتكليف
بالحركة التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد اليها يخلق الله تعالى الحركة اي الحالة المذكورة باجراء
عادته والتكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها للوصول اليها غالبا وهو القصد على ان علمه
بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان هذا جواب عن دليل الاشعري وهو ان الله تعالى علم
في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان آمن ينقلب علم الله تعالى جهلا وهو محال فايمانه محال
فالامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال فنجيب بان الله تعالى علم كل شيء على ما هو عليه والعلم تبع
للمعلوم

(ملاحظات في الحواشي: «ما جعل الله عليكم في الدين من حرج» — «نفسا»)

فعلمه تو بانه يومن باختياره لا يخرج عن حيز الامكان اي عن ان يكون مقدورا ومختارا له وعندنا لا تاثير لها
اي للقدرة العبد في افعاله بل هو مجبور ثم عندنا عدم جواز اي عدم جواز التكليف بما لا يطاق ليس
بناء على ان الاصلح واجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله ثم القدرة
شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة وسيأتي
الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في فصل المتاخر بل هو اي نفس الوجوب ثبت
بالسبب والاهلية على ما ياتي في فصل الاهلية والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة
ادنى ما يتمكن به المامور من اداء المامور به اي من غير حرج غالبا وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة
في الحج من قبيل القدرة الممكنة وهي شرط لاداء كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان او ماليا فلهذا اي يجب
التيمم مع العجز والصلوة قاعدا او موميا معه اي مع العجز وتسقط الزكوة لو هلك المال بعد
الحول قبل التمكن اتفاقا فقوله هذا يتصل بقوله وهي شرط لاداء كل واجب قال زفر لا يجب القضاء
على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما يشترط
حقيقة القدرة للاداء لو كان هو الغرض اما هنا فالغرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة
على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف للقضاء كمسئلة الحلف بمس السماء فانه تنعقد اليمين
لامكان البر في الجملة كما كان للنبي عم فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة على
ان القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامة الالات والاسباب فقط وقد وجدت هنا فاما القدرة
الحقيقية فانها مقارنة للفعل ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء
بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل هنا لان القدرة

التي

شرط لوجوب العبادات متقدمة هي سلامة الالات والاسباب فقط
وهي حاصلة هنا ولا يشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة
التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول
من العلة التامة او نقول القضاء يبتني على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء
كما في قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة اي الممكنة لبقاء
الواجب اذ التمكن على الاداء يستغني عن بقائها فلهذا لا يشترط للقضاء فلهذا
اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه لان الحج وجب بالقدرة
الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا اعلم ان جعل
الزاد والراحلة من القدرة الممكنة يناقض قوله على ان القدرة التي شرطناها متقدمة
الخ والميسرة ما يوجب اليسر على الاداء كالنماء في الزكوة وشرط بقاؤها
لبقاء الواجب لئلا ينقلب الى العسر فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب
بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعد فان قيل لما شرطتم بقاءها
لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فلا يجب
بعد هلاك بعضه في الباقي توجيه السؤال انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة
لبقاء الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب
للوجوب في البعض فينبغي ان لا يجب الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب
فنجيب بان النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن وفي هذا الكلام ما فيه قلنا النصاب

ما شرط

اي على استعمالها

لليسر لان الواجب ربع العشر وليس في الكل المقادير سواء بل ليصير غنيا
فيصير اهلا للاغنياء لقوله عم لا صدقة الا عن ظهر غنى ولا حتلاف فقدر الشرع
بالنصاب وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير ولقوله تع فمن لم يجد فصيام
ثلثة ايام وليس المراد العجز في العمر لانه ح يبطل اداء الصوم فالمراد العجز الحالي
مع احتمال القدرة في المستقبل اه اشتراط القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة مع الفعل
اى القدرة التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكرنا انفا فالقدرة المشروطة
في الكفارة كذلك اى مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة وذا دليل اليسر
اى اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب اى يشترط
بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة على الاعتاق فوجب
الاعتاق ثم لم يبق القدرة يسقط الاعتاق لانها لم تتصل بالاداء على ان القدرة
المقارنة للاداء لم توجد بعد وان شرطا كما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة
فيشترط بقاؤها الا ان المال هنا غير عين فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك
جواب سؤال مقدر وهو انه لما سوى بين الزكوة والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة
الميسرة ينبغي ان لا يسقط بالمال اذا استهلك المال كما لا يسقط الزكوة فاجاب بان
المال غير عين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو في الزكوة معين لان الواجب
جزء من النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك
الواجب فيضمن واعلم ان في قولهم ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب

والا

والا انقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه ان يسر الله لنا امرا لا يلزم من ذلك ان يثبت
يسر آخر وهو بقاء النصاب ابدا فان اشتراط هذا اليسر يؤدي الى فوات اداء الزكوة
فانه ان اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء وايضا
لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا
بل غايته ان لا يثبت يسر آخر انه المبتدى للصعاب والله اعلم بالصواب فصل
المامور به نوعان مطلق وموقت هذا الفصل من اصول الشرائع وقد تأسس عليه
مباني الاصول والفروع وان طالعت هذا الموضع في كتب الاصول علمت سعي
في تنقيح هذه المباحث وتحقيقها المراد بالمطلق غير الموقت كالكفارات والنذور المطلقة
والزكوة اما المطلق فعلى التراخي لانه اى الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور
الا بالقرينة وعند البعض يثبت التراخي لان الامر يدل عليه لان المراد بالفور
الوجوب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى
لو ادى في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي واما الموقت فاما
فاما ان يتضيق الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق
الا لغرض القضاء كمن وجب عليه الصلوة آخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلوة
واما ان يساوي وهو اما ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان او لا يكون
كقضاء رمضان وقسم آخر مشكل في انه يفضل او يساوي كالحج اما وقت الصلوة
فهو ظرف للموقت وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت لان الاداء تسليم

عين الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلوة في الوقت اما الصلوة خارج الوقت فتسليم مثل
الثابت بالامر وسبب للوجوب لقوله تعالى لدلوك الشمس ولاضافة الصلوة اليه لان الاضافة تدل
على الاختصاص فمطلقها ينصرف الى الاختصاص الكامل الا يرى ان قوله المال لزيد ينصرف الى الاختصاص
بطريق الملك ولو لم يكن ينصرف الى ما دونه اما الاضافة بادنى ملابسة فمجاز فالاختصاص الكامل
في مثل قولنا صلوة الظهر انما هو بالسببية فالامور التي ذكرنا من الاضافة الى آخرها كل واحد منها يوجب
غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها تفيد القطع ولتغير ما بتغيره صحة وكراهة وفسادا او لتجدد
الوجوب بتجدده ولبطلان التقديم عليه فان التقديم على الشرط اي التقديم على شرط وجوب
الاداء صحيح كالزكوة قبل الحول بحقيقة اي تحقق كون الوقت سببا للوجوب ان الوقت وان
لم يكن مؤثرا في ذاته بل يجعل الله تعالى بمعنى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالملك
على الشراء الى غير ذلك فتكون الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى هذه الامور فهذه الامور
مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم
فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه كذا
والاثر وهو الحكم المصطلح اي الوجوب حادث فانه يضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم
هو ان الوقت لما ثبت ان الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان المراد بالوجوب نفس
الوجوب لا وجوب الاداء سبب لنفس الوجوب لان سببه الحقيقي الايجاب القديم
وهو رتب الحكم على شيء ظاهر فكان هذا اي الشيء الظاهر وهو الوقت سببا له اي لنفس
الوجوب بالنسبة الينا ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشيء

وهو

وهو الوقت فيكون ان لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد
له من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئا ثبت الثمن في الذمة وثبوت الثمن في الذمة نفس
الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وايضا القضاء واجب
على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لعدم الخطاب اما في الاولين فلان خطاب
من لا يفهم لغو وفي الاخيرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر ولا بد للقضاء
من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه اي السبب لنفس الوجوب
شيئا غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه لا شيء غير الوقت والخطاب
يصلح للسببية فالسببية منحصرة فيهما انما لهذا او للاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت
الآخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا يذكرون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
ويقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب
هو نفس وجوب الاداء فلا يبقى فرق وقد تردد من ابدع الفرق بينهما وما الفرق
نظر وما اتقن حكمته وتحقيق ذكر انه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلوة كان معناه
انه لما حضر وقت شريف كان لازما ان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي
الصلوة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع
تلك الهيئة فوجوب الاداء لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك مبني على الاول لان السبب
اوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان الطالب بالسبب الداعي ثم لو لم يطلب هذا الوجوب

قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل
لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه
لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه
هو الوقت يعني ان السببية منحصرة
في الوقت والخطاب اما لانه لا بد
للسبب ولا شيء غيرهما يصلح
للسببية واما للانعقاد الاجماع
على ان السبب هو الوقت او
الخطاب فاذا انتفى الخطاب
تعين الوقت للسببية
وهو المطلوب

اي لا الوجوب المؤثر في حصول الشيء
نحو صلاحية الوقت
للسببية

تجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلوة وهي الهيئة والكاف باداءها حتى لو كان
السبب بذاته داعيا الى نفس الايقاع لا الى الهيئة الحاصلة بالايقاع فلزوم الايقاع
يكون نفس الوجوب فاذا تصوره العقل لازم الوقوع لا بتلك ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع هو
وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما في المريض والمسافر فان
لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل لان ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه
والمحل وهو المكلف صالح لهذا فلو لم يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه
مع انه يجوز ان يكون واقعا ولقد اوجد البيع بثمن غير معين والبيع مبادلة المال بالمال وقد
ملك المشتري المبيع فلا بد ان يملك البائع مالا على المشتري تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب
ثم لزوم اداء المال الواجب فرع على الاول فهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت سبب
لنفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم لما كان الوقت
سببا وليس ذلك كله اي السبب ليس كل الوقت لانه لو كان الكل سببا لا يخلو اما ان يجب
الصلوة في الوقت او بعده فان وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب لانه لو كان
الكل سببا فما لم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب ولو وجبت بعد الوقت لزم الاداء
بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا هذا معنى قوله لانه ان وجبت في الوقت تقدم
على السبب وان لم تجب فيه تأخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب ولا يتعين الاول بدليل
الوجوب على من صار اهلا في الاخر اجماعا ولا الاخر ولا ما قبله للتقدم عليه فالجزء الذي
اتصل به الاداء سبب فهذا الجزء لو كان كاملا تجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد

بطلوع الشمس يفسد ولو كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب كذلك فاذا اعترض الفساد
بالغروب لا يفسد لتحقق الملائمة بين الواجب والمؤدى لانه وجب ناقصا وقد ادى
كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس
وقت كامل لا نقصان فيه فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون
مؤديا كما وجب لان النهي عن الصلوة في هذه الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس يعبدونها
في هذه الاوقات فالعبادة في هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد
النهي وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت
كامل ولا كذلك قبل الغروب فان قيل يلزم ان يفسد العصر لو شرع فيه في الجزء
الصحيح ومدها الى ان غربت قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت
فيعفى الفساد الذي يتصل به بالبناء البناء هنا ضد الابتداء والمراد انه ابتدأ
الصلوة في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عفوا لان الاحتراز
عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر لكن هذا يشكل بالفجر يعني من شرع في الفجر ومدها
الى ان طلعت ينبغي ان لا تفسد كما في العصر لو شرع في الوقت الكامل ومدها الى ان
غربت فان في الصورتين الشروع في الوقت الكامل فالفساد المعترض في العصر
ان جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا اشكال اختلج في خاطري
ولم اذكر له جوابا في المتن فيخطر ببالي عنه جوابان وهو ان في العصر لما كان له شغل
كل الوقت فلا بد ان يقع البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص
وهو وقت الاحمرار

وجه تعذر الاحتراز عنه بسبب وقوع العبادة بعد فراغه من الصلوة مع تمام الوقت متلازما بل الاجل التيقن بشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت

فاذا اعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا يفسد وأما في الثاني فان كل الوقت كامل
فيجب الاداء الكل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله على وجه لا يعترض الفساد
بالطلوع على الكامل ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العدول عن الكل في الاداء كان
لضرورة وقد انتفت هنا هذا البحث الذي ذكرنا وهو ان بعض الوقت سبب انما هو في
الاداء اما اذا لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب لان الدلائل دالة على سببية
كله لكن في الاداء عدلنا عن سببية الكل الى سببية البعض لضرورة وهي انه يلزم تقدم
على السبب لو تأخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء فوجب القضاء
بصفة الكمال الا انا نقول انه اذا لم يؤد في الوقت انتقل السببية من اول الوقت الى آخره
فاستقرت السببية عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء
في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت
اذ هنا توجه الخطاب حقيقة لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى لو مات في الوقت لا اثم عليه
ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين بتعيينه
نصا قولا ليس له وضع الشرائع وانما له الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كالحانث في الكفارات
ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط
التعيين لما ضاق الوقت بحيث لا يسع الا الواجب هذا جواب اشكال وهو ان التعيين
انما وجب لاتساع الوقت فاذا ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال لان ما ثبت
حكما اصليا وهو وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب على الحال بناء على سعة الوقت

لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد واما القسم الثاني وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب
ويكون سببا للوجوب فوقت الصوم وهو رمضان اي نهار رمضان شرط للاداء ومعيار
للمؤدى لانه قدر وعرف به فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ويعرف بالوقت
فانه الامساك عن المفطرات الثلث من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل
في تعريف الصوم وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهذا
هذا الكلام للتعليل ونظائره كثيرة فانه لو كان الشيء خبرا للاسم الموصول فان الصلة
علة للخبر وقد ذكر غير مرة انه لو الحكم على المشتق فان المشتق منه علة وهنا كذلك لان
لان قوله فمن شهد منكم الشهر معناه من شهد الشهر فالشهود علة ولنسبة الصوم اليه
ولتكرره به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه انه لا يشرع فيه غيره
فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد عن رمضان لو نوى المسافر واجبا آخر لان المشروع
في هذا اليوم هذا لا غير اشارة الى الصوم المخصوص برمضان في حق الجميع ولهذا يقع
الاداء منه اي من المسافر لكنه رخص بالفطر وذا لا يجعل غيره مشروعا فيه قلنا رخص
لمصالح بدنه فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى وانما لم يشرع للمسافر غيره ان اتى
بالعزيمة وهذا لم يأت لو صام واجبا آخر جواب عما قالا ان المشروع في هذا اليوم
في حق الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لا نسلم ان المشروع في حق المسافر هذا لا غير مطلقا
بل ان اتى المسافر بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نسلم ذلك ولان وجوب الاداء ساقط
عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الدليل الاول وهو قوله فمصالح دينه

وهو قضاء دينه اولى ان شرع في النفل تقع عن رمضان لانه لو اشرع في واجب آخر انما يقع عنه
لمصالح دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من اداء رمضان لانه لو مات قبل ادراك عدة
من ايام اخر لقي الله وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن
واجب آخر لمصالح دينه فبما لو انوى النفل فمصالح دينه انما هي اداء رمضان لا النفل وعلى
التاني على الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان تقع عن النفل وههنا روايتان
اي بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان وان اطلق فالاصح انه تقع عن رمضان
لو لم يوجد عن العزيمة واما في المريض لو انوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق الرخصة
بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر تعلقت
بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت ههنا فلو ظهر فوات شرط الرخصة فيه
نظر لان المرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلا نم
انه لو صام ظهر فوات شرط الرخصة وقال زفر هذا ابتداء مسئلة لا تعلق لها بالمريض
والمسافر وهي انه لما صار الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل
اي يكون صفا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق المستاجر فيقع عن
الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون جبرا والشرع
عين الامساك الذي هو قربة لله اي لصوم رمضان ولا قربة بدون القصد وقال الشافعي
لما كان منافعه على ملكه لا ان منافعه صارت حقا لله جبرا لا بد من التعيين لئلا يصير جبرا في
صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيين هذا قول بموجب العلة اي تسليم

دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتي ان شاء الله تعالى فحاصله انا نم ان التعيين واجب لكن نقول
الاطلاق في المتعين تعيين فانه لو كان في الدار زيد وحده فقال آخر يا انسان فالمراد به زيد
ولا يضر الخطأ في الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر وهو صحيح مقيم لان الوصف لما لم يكن مشروعا
بطل فبقي الاطلاق وهو تعيين وقال الشافعي لما وجب التعيين وجب عزاوله الى آخره
لان كل جزء تفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزي
اي لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا فانه لو افسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل
والنية المعترضة لا تقبل التقدم قلنا لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل
فلان يصح بالمتصلة في البعض اولى جواب عن قوله ان النية المعترضة لا تقبل التقدم
واعلم اولا ان الاستناد وهو ان يثبت الحكم في الزمان المتاخر ويرجع القهقرى
حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان مستندا
الى وقت الغصب حتى لو استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت
النسب عن الغاصب فالشافعي يقول لو اعترض النية في النهار لا يمكن تقدمها الى الفجر بطريق
الاستناد لان الاستناد انما يمكن في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما في الامور الحسية
والعقلية فلا يمكن الاستناد وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهو امر وجداني
فاذا كان حاصلا في وقت لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت الا يرى انها لا تستند لو
اعترضت النية بعد الزوال وكذا في صوم القضاء فاذا لم يستند بقي البعض بلا نية
فنجيب بانا لا نقول ان النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول
ان النية في الزمان المتقدم متحقق تقديرا

فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية فاذا نوى في اول الليل فجعلها الشرع مقارنة للعمل تقديرا
فكذا هنا وايضا لما كان الاكثر مقرونا بالنية وللاكثر حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية
تقديرا فلهذا قال وتكون تقديرية لا اشتداد والطاعة قاصرة في اول النهار فيكفيها
النية التقديرية فلا نقول بان الجزء الاول من الصوم لما خلا عن النية فسد ويشيع
ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد
بل حاله موقوف ان وجدت النية في الاكثر علم ان التقديرية كانت موجودة
في الاول والنية التقديرية كافية في الجزء الاول لقصور العبادة فيه وان لم توجد
في الاكثر علم ان التقديرية لم تكن في الاول على انا نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل
وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحهم بالوصف على ما يأتي في باب الترجيح ان شاء الله
اعلم انا نرجح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم توجد فيه بالكثرة
والشافعي يرجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة لا تصح بدون النية فيفسد
ذلك البعض ويتعدى الفساد الى البعض الذي وجد فيه النية فرجح البعض الفاسد
على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الذي
لم يوجد فيه النية بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذاتي لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه
بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظة
وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذي لا يعترض عليه المنافي كالاتصال قلنا
وفي التاخير ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم الفرض حرام وبنية النفل تحتمل

عندكم

فيثبت الضرورة وايضا الضرورة لازم في غير يوم الشك ايضا لما نسي النية في الليل
او نام او اغمي عليه ولان صيانة الوقت الذي لا تدارك له اصلا واجب حتى ان الاداء مع
النقصان افضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا عن ابي حنيفة
اعلم انه اقام الدليلين على صحة الصوم للمنوي نهارا اولهما قوله لما صح بالنية المنفصلة
وثانيهما قوله ولان صيانة الوقت والدليل الثاني يشعر بان الصوم للمنوي نهارا انما صح
ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل لا يجب الكفارة اذا افسده ومن حكمه
اي ومن حكم هذا القسم وهو ان كان الوقت معيارا للموقت ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا نقدر
النفل ببعضه اي ببعض النهار خلافا للشافعي فان عنده لما نوى النفل في النهار
يكون صوما من زمان النية وان كان بعد الزوال ومن هذا الجنس اي من جنس صوم
رمضان المنذور في وقت معين يصح بالنية المطلقة وبنية النفل لكن ان صام عن واجب
آخر يصح عنه لان تعيينه يؤثر في حقه وهو النفل لا في حق الشارع فان الوقت صار متعينا
بتعيين الناذر وتعيينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى تعين للمنذور بسبب ان الوقت
متعين للمنذور بتعيينه لكن لا يؤثر في حق الشارع اي لما نواه واجبا آخر لا يتعين
للمنذور واما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة
والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لما كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من
التبييت اي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين
فيكفي النية الحاصلة في الاكثر بكون النية التقديرية حاصلة في اول النهار بناء على
تعين الوقت

فان تعين الوقت يوجب كونه صائما وهنا لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية في
اول النهار واما النفل فهو للشروع الاصل في غير رمضان كالفرض في رمضان فيكفي النية
في الاكثر واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لا تستغرق اوقاته
ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد ولان وقته العمر فيكون ظرفا
حتى ان لو اداه بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف يجب تضييقا
لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فيشبه المعيار وعند محمد
يجوز بشرط ان لا يفوته قال الكرخي هذا بناء على الخلاف بينهما ان الامر المطلق يوجب
الفور ام لا وعند عامة مشايخنا ان الامر لا يوجب الفور اتفاقا فبينما فمسألة
الحج مبتداة فقال محمد لما كان الاتيان به في العمر اداء اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء
الصلوة والصوم وغيرهما وقال ابو يوسف لما وجب عليه لا يسعه ان يؤخر لان الحيوة
الى العام القابل مشكوكة حتى لو ادرك القابل زال الشك فقام مقام الاول بخلاف قضاء
الصلوة والصوم فان الحيوة الى اليوم الثاني غالبة فاستوت الايام كلها فان قيل
لما تعين العام الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النفل قلنا انما عينا احتياطا احترازا
عن الفوت وظهر ذلك في حق الاثم فقط لا في ان يبطل اختياره جهة التقصير والاثم اي
لما كان الحج فرض العمر كان الاصل ان لا يتعين بالعام الاول وانما عينا احتياطا لئلا
يفوت ويظهر اثر هذا التعيين في بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير والاثم بان
ادرك الوقفة فلم يتوجه للاسلام بل نوى النفل ولو كان هذا الوقت يشبه المعيار ولكنه

في الاثم فقط اي ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج اثم لكن لا يظهر اثر التعيين

ليس بمعيار لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر
بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه فان نوى تطوعا هذا جواب اذا
في قوله واذا كان هذا الوقت وعليه حجة الاسلام يقع وعند الشافعي يقع عن الفرض
اتفاقا عليه فان هذا اي التطوع وعليه حجة الاسلام من الشافعي فيجب عليه اي
اذا نوى التطوع يحج على نية التطوع فبطلت نيته فبقيت النية المطلقة وهي كافية
على انه يصح باطلاق النية وبلا نية كمن احرم عنه اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحج يفوت
الاختيار ولا عبادة بدونه اما الاطلاق فقيد دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد
النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام غير مقصود جواب عن قوله كمن احرم عنه
اصحابه بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد الرفاقة
دليل الامر بالمعاونة فصل هذا الفصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع
ام لا وهو غير مذكور في اصول الامام فخر الاسلام ولما كان مهما نقلته من اصول
الامام شمس الائمة ذكر الامام السرخسي لا خلاف في ان الكفار يخاطبون بالايمان
والعقوبات والمعاملات وبالعبادات في حق المواخذة في الاخرة لقوله تعالى ما سلككم
في سقر الاية اعلم ان الكفار مخاطبون بالثلاثة الاول مطلقا اجماعا اما بالعبادات
فهم مخاطبون بها في حق المواخذة في الآخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى ما سلككم في سقر
قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين لكن في حق وجوب الاداء في الدنيا مختلف فيه
كما ذكر في المتن وهو قوله اما في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا رحمهم

لانه لو لم يجب لا يؤاخذون على تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يقدر كونها غير معتد بها
مع الكفر جواب السؤال وهو ان العبادات لما لم تكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب
الاداء فائدة فاجاب بان هذا لا يقدح لانه يجب عليه بشرط الايمان كالجنب يجب عليه
الصلوة بشرط الطهارة لا سيما في ديارنا يتعلق بقوله هكذا عند العراقيين لقوله عم
ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله تع فرض خمس صلوات
يفهم منه ان فرضية صلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة
لا تفرض اما عند القايلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر
واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لا انه دليل على عدم الفرضية على ما عرف في فصل
مفهوم المخالفة ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له وليس في
سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ نظيره ان الطبيب لا يامر العليل بشرب الدواء
عند اليأس لانه غير مفيد فكذا هنا وقد ذكر الامام شمس الائمة رح ان علمائنا لم ينصوا
في هذه المسئلة لكن بعض المتاخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبيننا
ان في ذلك استدل البعض بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوات الردة خلافا للشافعي
فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند الشافعي مخاطب بها والبعض بانه
اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء على ان
الخطاب ينعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليه اي على الخطاب فاذا عدم الخطاب
عدم صحة ما مضى فبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء وعنده الخطاب باق

فلا يبطل الاداء والبعض فرعوا على ان الشرايع ليست من الايمان عندنا خلافا له فانهم مخاطبون
بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرايع عندنا لانها غير داخلة في الايمان ويخاطبون عنده
لكونها من الايمان عنده والكل ضعيف فاحتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله لانه انما
سقط القضاء عندنا لقوله تع ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فسقوط القضاء عندنا
لا يدل على ان المرتد غير مخاطب بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه بقوله تع ان ينتهوا يغفر لهم
ما قد سلف واحتج على ضعف الاستدلال الثاني بقوله ولان المؤدى انما يبطل بقوله تع ومن يكفر
بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم في الوقت يجب لا محالة اي فاذا حبط العمل ثم اسلم والوقت
باق يجب عليه قطعا واحتج على ضعف التفريع المذكور بقوله ولانهم مخاطبون بالعقوبات و
المعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان فقولهم انهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع ثم لما ابطل
الاستدلالات المذكورة قال والاستدلال الصحيح على المذهب ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد
ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب اداء العبادات فصل والنهي اما
عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر المراد بالحسيات ما له وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات ما له
وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب موجود حسا ومع
هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا يرتبطان
ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري اثرا له فذلك هو البيع حتى لو وجد
الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا ولو وجد مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع
بلا ترتب الملك عليه فيثبت الوجود الشرعي فيقتضي القبح لعينه اتفاقا الا بدليل ان النهي القبح لغيره

فهو لن كان وصفا فكالاول لانه لن كان مجاورا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما عن الشرعيات كالصوم
والبيع فعند الشافعي هو كالاول وعندنا تقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع باصله الا بدليل
ان النهي للقبح لعينه ثم القبح لعينه باطل اتفاقا اعلم ان النهي يقتضي القبح وانما اخترنا لفظ
الاقتضاء لما ذكرنا ان الله تعالى انما نهى عن الشي لقبحه لا ان النهي يثبت القبح فان كان النهي
عن الحسيات يقتضي القبح لعينه لان الاصل ان يكون عين المنهي عنه قبيحا لا غيره فقبح عين
المنهي عنه اما القبح جميع اجزائه او بعض اجزائه فالقبح لبعض اجزائه داخل في القبح
لعينه ولما كان الاصل ان القبح لعينه لا يصرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي عنه لغيره يكون قبيحا
فح يكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفا فحكمه حكم القبح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول
الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا لا يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى
ولا تقربوهن دل الدليل على ان النهي عن القربان للمجاورة وهو الاذى حتى ان قربها ووطي العلوق حتى يطهرن
يثبت النسب اتفاقا وان كان النهي عن الشرعيات فعند الشافعي هو كالاول اي يقتضي
القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة
والمشروعية باصله الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه
باطل اتفاقا وانما اوردنا للشرعيات نظيرين الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا
وعند الشافعي بين العبادات والمعاملات بل يقول لا صحة لها اي للشرعيات شرعا
الا ولن تكون مشروعة ولا تكون مشروعة مع نهي الشرع عنها لان ادنى درجات
المشروعية الاباحة وقد انتفت وان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية اعلم
بلا تحريم

ان الخلاف بيننا وبين الشافعي في امرين اولهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلا
يقتضي القبح لعينه عنده وفائدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة
باصله وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان النهي بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا
فانه باطل عند الشافعي وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه ويسميه فاسدا وهذا الخلاف
مبني على الخلاف الاول ويجي هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران في المتن
يدلان على مذهبه في الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا قلنا حقيقة النهي توجب كون المنهي
عنه ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث هذا هو
الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة وقد اورد الخصم عليهم
ان امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نسلم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعي فاجبت
عن هذا بقولي فامكانه اما بحسب المعنى الشرعي او اللغوي والثاني باطل لان المعنى اللغوي لا
يوجب المفسدة التي نهي لاجلها حتى لو اوجب لكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين
الاول تحقيقه انه اذا نهي عن بيع درهم بدرهمين فههنا امران احدهما امر لغوي محض عن المعنى
الشرعي الذي ذكرناه وهو قولهما بعت واشتريت وهذا امر حسي والثاني هذا القول
مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي فان كان النهي عن الامر الاول يكون
النهي عن الحسيات وح ان كان المفسدة التي نهي لاجلها في نفس هذا القول من حيث
هو القول فلا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة في
ليست في نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين وان كانت المفسدة

يكون قبيحا

حتى يطهرن

في غير هذا القول الحسي لا يكون هذا الفعل قبيحا لعينه كقوله و لا تقربوهن حتى يطهرن ولئن كان
النهي عن الامر الذي يجب احكامه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون للقبح لذاته او لجزئه لان ذلك ينافي
امكان وجوده شرعا فيكون لقبح امر خارجي وايضا لفظ حقيقة للموضوع له لغة وشرعا الا ان الاصل
حمل اللفظ على الموضوع الشرعي فيجب الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل النهي عن البيع مثلا
ليس الا عن التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهي عنه قلنا
الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى
المحل يوجد انشاء البيع الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعي بان يتكلم
باللفظ الدال الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له فلما كان المعنى الشرعي مقدورا
صح ان يكون منهيا عنه ثم بتبعية هذا النهي يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه اذا تكلم
به يثبت به ما هو المنهي عنه وهو الانشاء فاذا تكلم يثبت المعنى الموضوع له وهو الانشاء الشرعي
ونظيره الطلاق في حالة الحيض ولان النهي يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه
كالملك مثلا فنقول بصحته لا بانتفاء القبح مقتضى النهي فلا يثبت على وجه يبطل النهي فقد
ثبت فيما مضى ان الامر يقتضي كون المامور به حسنا قبل الامر والنهي يقتضي كونه
قبيحا قبله خلافا للاشعري وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت المقتضى على وجه يبطل
المقتضي وهو النهي فانه لو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا اي لا يمكن وجوده شرعا
والنهي عن المستحيل عبث فيثبت على الوجه الذي ذكرنا وهو القبح لغيره والبعض لم يقولوا
ذلك في المعاملات كما قلنا الا في العبادات اصلا فلا يصح الصلوة في الارض المغصوبة

اعلم

العبادات
اعلم ان ابا الحسين البصري اخذ في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي بلغ اما في
مذهبه ان النهي يقتضي البطلان مطلقا ولئن كان الدليل دالا على ان النهي بسبب القبح
المجاور كالصلوة في الارض المغصوبة فانها باطلة عنده فاما عندنا وعند الشافعي فصحيحة
لكن على صفة الكراهة لانه لم يات بالمامور به لان المنهي عنه لم يؤمر به قلنا كل من
ياتي به فانه لم يؤمر بل مطلق الفعل مامور به لكنه تخرج عن العهدة باتيانه بعين لا اشتماله
على المامور به فيجوز اشتماله على المامور به ذاتا والمنهي عنه عرضا ولكن وعانا تحمل
هذا الوصف اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام ونحوهما وانما قيدنا بقولنا ذاتا
وعرضا لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكون مامورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته او مامورا به
بالعرض ومنهيا عنه بالعرض او مامورا به بالذات ومنهيا عنه بالعرض او بالعكس
اما الاول فمحال اما بحسب عينه فهو صعب لان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه ظاهر
واما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا
فلا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحا لجزئه واما
الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور الا ان يكون جميع اجزائه حسنا اي لا يكون شيء من اجزائه
قبيحا لعينه واما الثاني فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتادى
بما هو مامور به بالعرض لان هذا حسن لغيره فلا يتادى به المامور به فهذا القسم حكمي
بل واقع لكن لا يتادى به المامور به امرا مطلقا واما الرابع وهو العكس فيكون باطلا
لا يتادى به المامور به فتعين القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال وهو انكم قد خرجتم
نوعا من الحكم لا نظير له

في المشروعات فيكون نصب الشرع بالراي فنقول في جوابه ولكن المشروعات تحتمل هذا الوصف
اي كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وتحتمل وصفا آخر اي كونه مأمورا به لذاته منهيا عنه بعارض وتحتمل
آخر كونه صحيحا مشروعا باصله لا بوصفه اي بمجاوره والكل واحد فعلى هذا الاصل وهو
ان النهي عن المشروعات يقتضي القبح لعينه عنده الا بدليل ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي
القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ان لم يدل الدليل
على ان النهي للقبح لعينه او لغيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل على ان النهي لغيره فذلك الغير
ان كان وصفا له يبطل عنده ويفسد عندنا اي يصح باصله لا بوصفه لان الصحة تتبع الاركان
والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره بلا ترجيح العارض على الاصل وعنده الباطل والفاسد
سواء فهذا هو الخلاف الآخر الذي قد عرفت ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان
الاصل في المنهي عنه البطلان عنده يجب ان يجري على اصله الا عند الضرورة
فالضرورة مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهي للقبح المجاور كالبيع وقت النداء
اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في ان لا يجري النهي على اصله
فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما
عندنا فلان الاصل في المنهي عنه لو كان تصرفا شرعيا وجوده وصحته شرعا فيجري على اصله
الا عند الضرورة وهي منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما لو دل الدليل
على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة
الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارج فاذا لم يكن الضرورة

نقل مذاهب الائمة ... ان الوصف اللازم ... بان لا يجوز ... الاضافة ... من شروط الصلوة والصوم ...

فانه مما يجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجبا شرعا اي صحيحا وذكر كالبيع بالشرط والربوا
والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية هذه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذي نسميه فاسدا لكن صح
النذر به اي صح ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به لانه طاعة والمعصية غير متصلة به
ذكرا بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى فلا مانع في ذكره والتلفظ به فلا معصية فيصح النذر به
لان النذر ذكر لا فعل فلا يلزم بالشروع لان الشروع فعل وهو معصية واما الصلوة في الاوقات
المنهية فقد ثبت الفساد في الوقت وهو سببها وظرفها فاوجب نقصانا فلا يتادى به
الكامل لا افسادا رغما فلم يوجب فسادا فتلزم بالشروع بخلاف الصوم اعلم ان الوقت سبب
للصلوة وظرف لها من حيث انه سبب يجب الملاءمة بينهما فاذا وجب كاملا لا يتادى ناقصا
كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا يتادى ناقصا كما في اداء
العصر ومن حيث انه ظرف لا معيار يكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية
فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معيار فالصوم عبادة
مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له فنقصانه يوجب فساد الصوم وهذا الفرق انما يظهر
انه في النفل حتى لو شرع في الصلوة في الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب
عليه قضاؤها اما ان شرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب عليه اتمامه بل يجب ان يفطر فان افطر
لا يجب القضاء وان كان مجاورا يقتضي كراهة عندنا وعنده هذا الكلام متعلق بقوله فذلك
الغير ان كان وصفا له واما فالحاصل عندنا وعنده ظاهر ان على مذهب الحسن البصري النهي في
العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون دالا على ان النهي لقبح امر مجاور كالصلوة
في الارض المغصوبة

مثال لما يقتضيه العقد ... فيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق ... والنهي راجع الى الشرط ... عن بيع وشرط ... اصل العقد ... مفيد للملك

اي صح النذر بالصوم في الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية في الاعراض عن ضيافة الله وهي في فعل الصوم لا في ذكره ... على نفسه

يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلوة ... يلزم بالشروع في الصلوة دون الصوم ... لان الوقت للصوم ... الوصف اللازم ... للصلوة ... ظرفا لها

والبيع وقت النداء اوردت هنا مثالين احدهما للعبادات والآخر للمعاملات وان دل على ان
النهي لعينه اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا هذا الكلام يقوله وان دل على ان النهي لغيره كالملاقيح الدليل
والمضامين فان الركن معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النفي فيكون قبحا لعينه الملاقيح
جمع ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو ما في اصلاب الفحول
من الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما
لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي لما ذكرنا ان النهي عن المستحيل عبث فيكون النهي
مجازا عن النفي فان النفي للعدم الحسي والمشروعية والجامع ان الحرمة تثبت بكل منهما الا
ان الحرمة بالنفي لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل
التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور وكل واحد من الثلاثة اما ان يصدق على ما تعلق النهي
عنه او لم يصدق فالجزء اما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء
على تصوره كالعبادة للصلوة واما غير صادق كاركان الصلوة والايجاب والقبول والمبيع للبيع
واما الوصف فالمراد به اللازم الخارجي وهو اما ان يصدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله
وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله وما لم لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن
لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلي فجرى مجرى الآلات
الصناعة كالقدوم واما المجاور فهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه في الجملة وهو اما صادق على
الشيء كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدون البيع
وايضا على العكس لو اجره البيع في حالة السعي واما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر

نتعلق ؛
قوله فيكون قبحا تعقيب
لقوله فان الركن معدوم
فالمراد من بطلانه قبحه لعينه
لانهما متلازمان خ ح

بل

موصلا
بل السفر الى القطع فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما لو قطع بدون السفر او سافر للحج فقطع
الطريق وايضا على العكس بان سافر بدون نية القطع فلم يوجد القطع او سافر بنية القطع لكن
لم يوجد القطع لو اثبت هذا احتجنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة اما الربوا
فانه فضل خال عن العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما
للعقد وهو خال عن العوض لان الدرهم الاصلي عوضا الا عن الدرهم فان المعادلة بين الزايد والناقص
عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة في الزايد لكن الزايد هو فرع على المزيد فكان كالوصف عليه
او نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة كامل
المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة واما البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط امر زايد
واما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير
مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة
المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين واما صوم
الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله وهذا وصف له
واما الصلوة في الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير لا يلزم من الصلوة بل انما يلزم من المصلي
فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية واما
البيوع الفاسدة فانها اوجبت تلك المفاسد واما البيع وقت النداء فقد سبق حكمه
وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا النكاح بغير شهود لانه
منفي لقوله عم لا نكاح الا بشهود اي يكون باطلا لانه منفي لا منهي وكلامنا في النهي فيما
اشكال

كبيع نعت مبين والملاقيح
النكاح بغير شهود في البطلان
لا لذات النهي فيه لذاته نفي لا انه نهي
لان قوله عم لا نكاح الا بشهود
نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون
الشهود وانما يثبت بعض احكام
النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب
ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد ووجود صورته
في محله لا لصحة النكاح ح

وهو انه لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فاجاب بقوله وانما النسب

سقوط الحد للشبهة قوله ولانه عطف على قوله لانه منفي قوله ولانه وضع للحل فلا ينفصل

عنه والبيع وضع للملك والحل تابع فيه لانه قد يشرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا

كالامة المجوسية والعبد اي ان سلم ان النكاح منهي فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف

ان النهي يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحل يكون

باطلا بخلاف البيع لان وضعه للملك لا للحل بدليل صحته وعتقه في موضع الحرمة كالامة المجوسية

وفيما لا يحتمل الحل كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع فان قيل النهي عن الحيات

يقتضي القبح لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا و

الملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية فان المعصية لا توجب النعمة

ثم ورد على هذا اشكال وهو انا لا نم انه اذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان

الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فاجاب بقوله و

لا يلزم ان الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام في حكم

مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر فان هذا يعتمد حرمة سببه فاصل الجواب في الطلاق ان حكمنا

في النهي عن الحسيات لقائل يدل الدليل على انه لقبح المجاور وفي الطلاق قد دل الدليل وانما

في الظهار فبحثنا في ان المنهي عنه لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب عن السبب والظهار لا يفيد

حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو زاجر قلنا الزنى لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب

للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف والاسباب كالوطي تقريره ان الزنى

ان كلا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسي نهي عنه

بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز

ثم يتعدى منه الحرمة الى اطرافه اي فروعه واصوله كامهات النساء ويتعدى ايضا الى الاسباب

اي الولد موجب لحرمة امهات النساء فاقيم ما هو سبب الولد مقام الولد في ايجاب حرمتهن كما اقمنا

السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطي ودواعيه فجعلنا ما موجبة

لحرمة المصاهرة لا ذاتا بل بتبعية الولد وما يعمل بالخلفية يعتبر في علة صفة الاصل والاصل

وهو الولد لا يوصف بالحرمة اي لما جعل الوطي موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد

لا يعتبر حرمته لان المعتبر في الخلف صفات الاصل لا صفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن

الماء لا يعتبر صفات التراب بل يعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها فههنا لا يعتبر صفات

الوطي وهي الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصودا

بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد هذا جواب

عما قال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره ان الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل انما يثبت

الملك في المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم

يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز ثم ورد على

هذا اشكال وهو ان يقال لا نم ان اجتماع البدل والمبدل في ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان

المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله والمدبر

يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه اي المدبر

يخرج عن ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب

لانه لو دخل لبطل

حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم اجاب بقوله ايضا وهو قوله او هو في مقابلة ملك اليد فلما كان
ضمان المدبر في مقابلة ازالة ملك اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار
بقوله واما الاستيلاء فانما نهي لعصمة اموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم او هي ثابتة ما دام
محرزا او قد زال فسقط النهي في حق الدنيا المؤدي حق الآخرة فلا جرم يكون آثما مواخذا به وان كان
سببا للمعصية بقوله وسفر المعصية مبيح للرخصة على ما بينا من قبل **فصل**
اختلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم في الضد ام لا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر
يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت فالامر يقتضي كراهته و
النهي كونه سنة مؤكدة يعني لو امر بالشيء فضده في حكم الشيء ان فوت المقصود بالامر ففعل
الضد يكون حراما وان لم يفوته يكون فعله مكروها ولو نهى عن الشيء فعدم ضده ان فوت
المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا وان لم يفوته ففعله يكون سنة مؤكدة فالحاصل
انه ان وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما
وجوب الآخر لانه ما لم يقصد الضد لا يعتبر الامر حيث يفوت المقصود فيكون هذا
القدر مقتضى الامر والنهي ولو لم يفوت المقصود نقول بكراهته وكونه سنة ملاحظة
لظاهر الامر والنهي فان مشابهة المنهي عنه توجب الكراهة ومشابهة المأمور به توجب
الندب وكونه سنة مؤكدة فقوله تعالى لا يحل لهن ان يكتمن وهو في معنى النهي يقتضي وجوب
الاظهار والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح
يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة بخلاف الصوم فان الكف

ركنه

ركنه وهو مقصود والمأمور بالقيام في الصلوة لو قعد ثم قام لا تبطل لكنه يكره والمحرم
لما نهي عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد
عند ابي يوسف لانه لا يفوت المقصود حتى لو اعاد على الطاهر جاز وعندنا يفسد لانه يصير
مستعملا النجس في عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير ضده
مفوتا ومن المسائل تفريعات على ما ذكر من الاصل وبعد معرفة احكام الاصل معرفة
هذه الفروع يكون سهلة انه المسهل لكل صعب **الركن الثاني في السنة**
وهي تطلق على قول الرسول عم وعلى فعله والحديث مختص بقوله والاقسام التي ذكرت في
الكتاب كالخاص والعام والمشترك الى آخرها والامر والنهي ثابتة هنا فلا نشتغل بها وانما بحثنا
في بيان الاتصال بالرسول عم فنبحث في امور في كيفية الاتصال وفي الانقطاع وفي محل
الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ والطعن **فصل** في الاتصال الخبر
ان يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم
وتباين اماكنهم او يصير كذلك بعد القرن الاول او لا يصير بل رواته آحاد والاول هو المتواتر
والثاني المشهور والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد لو لم يبلغ حد التواتر والاول
يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شيء مخترع مع تباينهم وتباين طبايعهم واماكنهم مما يستحيل
عقلا والثاني علم طمانينة وهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تامل حق التامل
علم انه ليس بيقين كما لو رأى قوما جلسوا للماتم يقع له العلم عن غفلة عن التامل لانه يمكن
للمواضعة بناء على انه آحاد الاصل وانما يوجب اي الخبر المشهور ذلك اي علم طمانينة القلب

لانه لو كان في الاصل خبر واحد لكن اصحاب الرسول عم ورضي عنهم تنزهوا عن وصمة الكذب
ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فاوجب ما ذكرنا والثالث يوجب غلبة الظن اذا اجتمع
الشرائط التي نذكرها ان شاء الله تعالى وهي كافية لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا
لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل
الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم فاما ايجابه العمل فلقوله تعالى فلولا
نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين والطائفة تقع على واحد فصاعدا والرسول
قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة وارسل الافراد الى الآفاق والاضاحي
لاحكام الاخرة لا توجب الا الاعتقاد وهي غير مقبولة ولانه يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة
يترجح الصدق ولنا من الدلائل لكن لا نسلم انه لا عمل الا عن علم قطعي والعقل يشهد انه لا يوجب
اليقين والاحاديث في احكام الاخرة فمنها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك وكل يوجب ما ذكرنا
ولانها توجب عقد القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد وفي هذا نظر لانه يجب ان لا يختص
هذا باحكام الاخرة بل يكون كل الاعتقادات كذلك

فصل الراوي اما معروف
بالرواية واما مجهول اي لم يعرف الا بحديث او حديثين والمعروف اما ان يكون معروفا بالفقه
والاجتهاد كالخلفاء والعبادلة اي عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر
رضي الله عنهم وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة ونحوهم رضي الله عنهم وحديثه
يقبل وافق القياس او خالفه وحكي عن مالك رضي الله عنه ان القياس مقدم عليه ورد
بانه يقين باصله وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة وفي الاصل وايضا فان الخبر

ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون

ان هذا علة لكن يحتمل ان يكون في الفرع مانع او لخصوصية الاصل اثر او بالرواية فقط كابي هريرة
وانس رضي الله عنهما فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياسا ووافق قياسا آخر لكنه
ان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب الرأي وذلك لان النقل
بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن ان يذهب شيء من معانيه فيدخله شبهة
زائدة يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة وهو ما روي انه اشترى شاة فوجدها
محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا
من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري سمينا فيغلي فهذا الحديث
مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او القيمة حكم ثابت
بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث
صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت عند
الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق
قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل
فقضى عم لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله عنهما وقال ما نصنع
بقول اعرابي بوال على عقبيه قال شمس الائمة الكردري ان من عادة العرب الجلوس
محتبيا فاذا بال يقع البول على عقبيه وهذا البيان قلة احتياط الاعراب حيث لم يستنزهوا
البول وهذا طعن على نص وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق
وغيرهم فعملنا به لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة

في الموت ثم لم يعمل به الشافعي لما خالف القياس عنده وان ردّه الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث
فاطمة بنت قيس انه عم لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره
من الصحابة رضي الله عنهم وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت
ام كذبت لم حفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان فيه اراد بالكتاب والسنة القياس
لان ثبوته بهما حيث قال فاعتبروا وحديث معاذ في القياس مشهور وقال بعضهم اراد
بالكتاب قوله اسكنوهن واراد بالسنة ما قال سمعت رسول الله عم انه قال للمطلقة
الثلث النفقة والسكنى ما دامت في العدة وان لم يظهر رده في السلف كان يجوز العمل
به في زمن ابي حنيفة لو وافق القياس لان الصدق في ذلك الزمان غالب قال عم
خير القرون قرني الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن
الاول الصحابة والثاني التابعون والثالث تبع التابعين اما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب
فلهذا صح عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا لاختلاف العهد

فصل

في شرائط الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر منه
كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما مر فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع
الكلام كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكماله
ان ينضم اليه الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حق السماع احترازا عن ان يحضر رجل
مجلسا وقد خفي صدر الكلام وخفي على المتكلم لمجمجمة ليعيد وهو يتردد في نفي فلا
يستفيد وقوله المعنى بالنصب عطف على حق السماع في قوله شرطنا حق السماع هنا لان الزمان

لان المعتبر في نقله نظمه فلهذا يبالغ في حفظه عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل
بالمعنى حتى لو بولغ في حفظه كانت كافية ولانه محفوظ بتعهد الله تعالى وانا له لحافظون
والمراقبة بالنصب ايضا عطف على ذلك احترازا عما لا يرى نفسه اهلا للتبليغ الا
فيقصر في مراقبته بعض ما القي اليه واما العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات
دينه وهي متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما امر وهو لا يكون الا في النبي عم فاعتبر
ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على الهوى والشهوة فقيل
ان من ارتكب كبيرة سقطت عدالته واذا اصر على الصغيرة فكذا اما من ابتلي بشيء منها
من غير اصرار فتمام العدالة فشهادة المستور وان كانت مردودة لكن خبر المجهول يقبل
عندنا بشهادة النبي عم على ذلك القرن بالعدالة واما الاسلام فانما شرطناه وان كان الكذب
حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله في امور الدين
وهو التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر يثبت بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تع
كما هو الا ان في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكتفي بالاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبي عم
فلهذا قلنا الواجب ان يستوصف فيقال اهو كذا وكذا فاذا قال نعم يكمل ايمانه اي لاجل
ان الاجمال كاف بناء على ان الحرج مدفوع في الدين قلنا ان الواجب الاستيصاف وليس
المراد بالاستيصاف ان نسأله عن صفات الله تعالى ونسأله عن الايمان ما هو وما صفته
فان هذا بحث عميق يتحير فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء يعلمون صفات الله تع
بل المراد ان نذكر صفات الله تعالى التي يجب ان يعرفها المؤمنون ونسأله اهو كذلك اي اتشهد
ان الله تعالى موصوف

فيقال أتؤمن بان الله سبحانه وتعالى واحد لا شريك له قادر عالم حي سميع بصير مريد خالق
الى آخر اوصافه التي كتب ذكرها في الايمان كذا في بزدوي

بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه وهذا هو المراد والله اعلم فاما متى فات شيء
من هذه الشرائط تقبل حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امرأة او محدودا في قذف تائبا بخلاف
الشهادة في حقوق الناس فانها تحتاج الى تمييز زائد ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة تنعدم
بالرق وتقصر بالانوثة فان الشهادة والقضاء ولاية لان هذه الزام على المشهود عليه
والمقضي عليه الا ترى ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا وهذا ان الاخبار بالحديث ليس
من باب الولاية فان المخبر لا يلزمه اي الناقل لا يلزم المنقول اليه شيئا بل يلزم بالتزامه
اي يلزم الحكم على المنقول اليه بالتزامه الشرائع ولانه يلزم اولا ثم يتعدى منه الى الغير اي يلزم
الحكم الناقل اولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه ولا تشترط لمثله الولاية اي لمثل الحكم الذي
يلزم على الغير بتبعية لزومه اولا على الشاهد وبالتزام الشاهد عليه شيئا بخلاف الشهادة بهلال
رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير لانه
ليس هو الزاما على الغير قصدا فلهذا تقبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال رمضان ورد الشهادة
ابدا من تمام الحد هذا بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود في القذف اذا تاب وبين قبول
الشهادة منه فان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول الشهادة من تمام حده
قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم وان كانوا عدولا لكن نقبل حديثهم
بناء على عدالتهم وقد ثبت عن الصحابة قبول الحديث عن الاعمى والمرأة كعائشة وهو عم [?] قبل
خبر بريرة وسلمان

فصل في الانقطاع

اي انقطاع الحديث عن الرسول عم وهو
ظاهر وباطن اما الظاهر فكالارسال والارسال عدم الاسناد وهو ان يقول الراوي قال رسول الله عم

الارسال لغة خلاف التقييد وفي اصطلاحنا ترك الواسطة بين الراوي والمروي عنه وفي اصطلاح المحدثين ترك التابعي الواسطة بينه وبين الرسول عليه الصلوة والسلام مرکه

من غير ان يذكر الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن رسول الله عم والمرسل منقطع عن الرسول عم
من حيث الظاهر لعدم الاسناد الذي يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن للدلائل المذكورة في
المتن الدالة على قبول المرسل ومرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثاني
والثالث لا يقبل عند الشافعي الا ان يثبت اتصاله من طريق آخر كمراسيل سعيد بن المسيب
قال لاني وجدتها مسانيد للجهل بصفات الراوي التي بها يصح الرواية وهذا دليل على قوله لا يقبل
عند الشافعي وتقبل عندنا وعند مالك رحمه الله وهو فوق المسند لان الصحابة ارسلوا وقال البراء
ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله عم وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب ولان كلامنا في ارسال من
لو اسند لا يظن به الكذب فلان لا يظن الكذب على الرسول اولى وللمعتاد انه لو اتضح له الامر
طوى الاسناد وعزم ولو لم يتضح نسبه الى الغير ليتحمل ما حمله هذا جواب عن دليل الشافعي حيث
قال للجهل بصفات الراوي ولا بأس بالجهالة لان المرسل لما كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من
سكت عنه الا ترى انه لو قال اخبرني ثقة تقبل مع الجهل ولا نعني ما لم يسمعه من الثقة ومرسل
من دون هؤلاء تقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا وترد عند البعض لان الزمان زمان الفسق
والكذب الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله
واما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة او بنقصان في الناقل اما الاول فاما بمعارضة الكتاب
كحديث فاطمة بنت قيس قوله كحديث بالنصب اي كمعارضة الناقل حديث فاطمة
قوله فنصب قوله لكونه مفعول المعارضة اسكنوهن اما في السكنى فظاهر واما في النفقة
فلانه قوله تعالى من وجدكم محمول عندنا على قراءة ابن مسعود وانفقوا عليهن من وجدكم وكحديث
القضاء بشاهد ويمين

المدعي قوله ثم بالنصب ايضا لهذا المعنى وهكذا الامثلة التي تليه واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية
وعند عدم الرجلين اوجب رجلا وامرأتين وحيث نقل الى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم دل
على عدم قبول شاهد واحد مع اليمين فان حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت
اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما اوجب حضورهما على ان النساء ممنوعات
من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من قضى
به معاوية وكحديث المصراة قوله ثم فاعتدوا وانما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب
وظاهره اولى من خاص خبر الواحد ونصه ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزاد به عليه واما بمعارضة
الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين فانه يعارض قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر
وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله التمر بالتمر مثلا بمثل
وقوله جيدها ورديها سواء وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف
شئتم تحقيقه ان الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا او لم يكن فان كان تمرا فان لم يجز بيعه بالتمر
يكون معارضا لقوله التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ولا تقال انه تمر لكن الرطب
والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله جيدها ورديها
سواء فلدفع هذه الشبهة صرح بزيادة قوله جيدها ورديها سواء واما بكونه شاذا في
البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان ثابتا في مثل هذه الحادثة مما يحتاج الكل
فان قيل جعل هذا النوع من اقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت امثال هذا
الحديث يدل على عدم وجوب التبليغ عن النبي او على ترك الصحابة رضي الله عنهم التبليغ

الواجب

الواجب عليهم فيكون معارضة لدليل وجوب التبليغ او للدليل الدال على عدم التهم او يكون
معارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد لاشتهر ونقل عن النبي اشارة الى هذا واما باعراض
الصحابة عنه نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا فلم يرجعوا اليه
واما الثاني وهو الذي يكون الانقطاع بنقصان في الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين
الاول ان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا والثاني ان يكون الانقطاع لنقصان في الناقل
والاول على اربعة اوجه اما ان يكون معارضا للكتاب او السنة المشهورة او لكونه شاذا
في البلوى العام او باعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة
شرع في القسم الثاني الانقطاع الباطن وهذان القسمان وان كانا متصلين ظاهرا بجهة
الاسناد لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة اما القسم الاول فلقوله عم تكثر لكم الاحاديث
من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه
وما خالف فردوه فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله فانه ليس
حديث الرسول عم وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع
عنه عم لان الادلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضا وانما التناقض من الجهل المحض واما
القسم الثاني فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرنا في الراوي يجب عند عدم
بعضها لا يثبت الاتصال فخبر المستور الذي في الصدر الاول كما قلنا في المجهول وخبر الفاسق
بالجر عطف على خبر المستور والمعتوه وسيأتي معناه في فصل العوارض والصبي العاقل
والمغفل الشديد الغفلة لا من غالب حاله التيقظ والمتساهل اي المجازف الذي لا يبالي
من السهو والخطأ والتزوير

فصل

وصاحب الهوى فانه لا تقبل روايتهم للشرايط المذكورة اى لاشتراط المذكورة فى الراوى
فى محل الخبر اى الحادثة التى ورد فيها الخبر وهو اما حقوق الله تعالى وهى اما العبادات او العقوبات
والاولى تثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء
ونجاسته فكذا اى يثبت باخبار الواحد بالشرايط المذكورة اى لو اخبر الواحد العدل ان هذا
الماء طاهر او نجس يقبل خبره ثم استدرك عن قوله فكذا بقوله لكن ان اخبرها الفاسق او المستور
يتحرى لان هذا اى الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف
امر الحديث فى كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة
الماء حرج فلا يكون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحرى به بخلاف
امر الاحاديث فان الذين يتقلونها هم العلماء الاتقياء فلا حرج لو لم نعتبر قول الفسقة
والمستورين فى الاحاديث فلا اعتبار لاحاديثهم اصلا واما اخبار الصبى والمعتوه
الكافر فلا يقبل فيها اصلا اى لا يقبل فى الديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا اى
لا يلتفت الى قولهم فلا يجب التحرى بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحرى والثانية
اى العقوبات كذلك عند ابى يوسف اى تثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة لانه يفيد من العلم ما يصلح
به العمل فى الحدود كالبينات ولانه تثبت العقوبات بدلالة النص فهى قطعى مع احتمال
الناشى عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى فلا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس فى مرتبته
وعندنا لا لتمكن الشبهة فى الدليل والحد تندرئ بها وانما تثبت بالبينة بالنص اى كان القياس
ان لا تثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون التواتر خبر
الواحد فكون البينة دليلا فيه شبهة والحد تندرئ بها لكن انما تثبت العقوبات بالبينة بالنص
على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة واما حقوق العباد
فتثبت بحديث يرويه الواحد بالشرايط واما ثبوتها بخبر يكون فى معنى الشهادة فما كان فيه الزام
محض لا تثبت الا بلفظ الشهادة والولاية فلا تقبل شهادة الصبى والعبد والعدد عند
الامكان حتى لا يشترط العدد فى كل موضع لا يمكن عرفا كشهادة القابلة مع ساير شرايط الرواية
صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر
من هذا القسم اى له حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس وما ليس فيه الزام
كالوكالات والمضاربات والرسالات فى الهدايا وما اشبه ذلك كالودايع والامانات تثبت
باخبار الواحد بشرط التمييز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبى والكافر لانه لا الزام فيه
وللضرورة اللازمة هنا فان فى اشتراط العدالة فى هذه الامور غاية الحرج على ما هو المتعارف بعث الصبيان
والعبيد بهذه الاشغال والعدول الثقات لا ينتصبون دايما للمعاملات الخسيسة لابتغاء الاجل
الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فانه قد سبق فى هذا
الفصل فى الطهارة والنجاسة ان هذا امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا بيان ان الضرورة
حاصلة فى قبول خبر غير العدول فى الطهارة والنجاسة لكن نذكر هنا ان الضرورة فيها غير لازمة لان العمل
بالاصل ممكن فاما فى المعاملات فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر غير العدول ثمة مطلقا بل مع انضمام التحرى
وقبل ههنا مطلقا وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه الزام من حيث انه يبطل عمله
فى المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف فى حقه وحجر المأذون وفسخ الشركة كما ذكرنا
فى عزل الوكيل

والنكاح الولي البكر البالغة فانه من حيث انه لا يمكن لها التزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانكاح
الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا الانكاح ليس بالزام فان كان المخبر وكيلا او رسولا تقبل
خبر الواحد غير العدل وان كان فضوليا تشترط اما العدالة او العدد بعد وجود ساير الشرايط انما فرقوا
بين الوكيل والرسول وبين الفضولي لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل
عبارتهما اليهما فلا اشتراط بشرايط الاخبار من العدالة وكونهما في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي و
وايضا قلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بان يقول كاذبا وكلني فلان او ارسلني اليك و
يقول كذا وكذا واما الاخبار الكاذبة من غير وكالة ورسالة فكثير الوقوع وذلك لان مخافة
ظهور الكذب ولزوم العزر في الاولين اشد وفيه رعاية للشبهين اي شبه الالزام وعدم الالزام

فصل في كيفية السماع والضبط والتبليغ اما السماع فهو العزيمة في الباب وهو
اما بان يقرأ المحدث عليك او بان تقرأ عليه فتقول اهو كما قرأت فيقول نعم والاول اعلى
عند المحدثين فانه طريقة الرسول عم وقال ابو حنيفة الثاني احق منه فانه كان مأمونا
عن السهو اما في غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا لما قرأ التلميذ
فالمحافظة من الطرفين ولما قرأ الاستاذ لا يكون المحافظة الا منه واما الكتاب والرسالة
فقايم مقام الخطاب فان تبليغ الرسول عم كان بالكتاب والارسال ايضا والمختار في الاولين
ان تقول حدثنا وفي الاخرين اخبرنا واما الرخصة فهي الاجازة والمناولة فان كان عالما بما في الكتاب
يجوز فالمستحب ان تقول اجاز ويجوز ايضا اخبر وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله خلافا لابي يوسف لانه يكفي كتاب القاضي الى القاضي لهما ان امر السنة امر عظيم

فيه

فيه وتصحيح الاجازة من غير علم فيه حرج الفساد فيه وفيه فتح لباب التقصير في طلب العلم وهذا الشرط
لا امر نعم به الاحتجاج واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة فقد
كانت رخصة فانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر اي لو
راى الخط تذكر الحادثة هذا هو الذي انقلب عزيمة في هذا الزمان وامام وهو ما لا يفيد
التذكر والاول حجة سواء كان خطه هو او رجل معروف او مجهول والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة
اصلا وعندهما كذلك ان كان تحت يده يقبل في الاحاديث وفي ديوان القضاء للامن من
التزوير وان لم يكن في يده لا يعمل في ديوان القضاء ويقبل في الاحاديث لو كان خطا
معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى لو كان في يد الشاهد
يقبل وعند محمد ايضا يقبل في الصكوك لو اعلم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر وما يجد
بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما الخط
المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة تقبل وغير مضموم
لا الى ما هو النسبة التامة ان يذكر الاب والجد واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض نقل الحديث
النقل بالمعنى لقوله عم نضر الله امرأ اي نعم الله سمع منا مقالة فوعاها ولقاها كما سمعها
ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك
بلفظه عم اولى لكن لو ضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وهو اي نقله
انواع اي الحديث في النقل بالمعنى انواع فما كان محكما يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير
كعام يحتمل الخصوص او حقيقة تحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا او مجملا او متشابها
او من جوامع الكلم

لا يجوز اصلا لانه في الاول ابى في المشترك ان امكن التاويل يتناوله لا يصير حجة على غيره وكذا في
المجمل والمتشابه لا يمكن نقلهما بالمعنى وفي الاخير اي ما كان من جوامع الكلم لا يؤمن الغلط فيه
لاحاطته بمعان يقصر عنها عقول غيره **فصل** في الطعن وهو اما من الراوي او
من غيره والاول اما بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عائشة رضي الله عنها ايما
امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعده ابنة اخيها عبد الرحمن
وهو غائب وكحديث ابن عمر في رفع اليدين في الركوع وقال مجاهد صحبت ابن عمر عشر
سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان عمل بخلافه قبلها او لا يعلم التاريخ لا يجرح
واما بان عمل ببعض محتملاته فانه لا يجرح ولا يمنع الاخذ للباقي بطريق التاويل كحديث ابن عباس
من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة واما بان انكرها صريحا كحديث ايما امراة
نكحت الحديث رواه سليمان بن موسى عن الزهري عن عائشة رضي الله عنهم وقد انكره الزهري
لا يكون جرحا عند محمد كقصة ذي اليدين وهي ما روي ان النبي عم صلى احدى العشائين
فسلم على راس الركعتين فقام ذو اليدين فقال لرسول الله عم اقصرت الصلوة ام نسيتها
فقال عم كل ذلك لم يكن فقال وبعض ذلك قد كان فاقبل على القوم وفيهم ابو بكر وعمر رضي الله
عنهما فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل روايتهما عنه عم
مع انكاره ومن ذهب الى ان كلام الناسي يبطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام
في الصلوة ثم نسخ ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه ويكون جرحا
عند ابي يوسف لان عمارا قال لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب

لا آمر ولم يقبله عمر رض فاني كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عم
فقال يكفيك ضربتان فلم يتذكر عمر رض فلم يقبل قول عمار يقال تمعكت الدابة في
التراب اي تمرغت ووجه التمسك بهذا ان عمارا لو لم يكن حضور عمر في تلك القضية
لقبله عمر لعدالة عمار فالمانع من القبول ان عمارا حكى حضور عمر وهو لم يتذكر ذلك فبالاولى
لا يقبل عن نقل حديث وهو لا يتذكر لا يكون مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن شقيق
كنت مع عبد الله بن مسعود وابي موسى فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار لعمر ان رسول الله عم
بعثني انا وانت فاجنبت فتمعكت في الصعيد فاتينا رسول الله عم فاخبرناه فقال انما
كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه واحدة وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقول
عمار وهذا فرع ظاهر فيما شاهدين شهدا على قاض انه قضى بهذا ولم يتذكر القاضي والثاني
ان كان من الصحابة ثم فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولم
يعمل به عمر وعلي رضي الله عنهما ولا يمكن خفاء هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا
كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة لانه من الحوادث النادرة
فيحمل على الخفاء عنه وان كان من ائمة الحديث فان كان الطعن مجملا لا يقبل وان كان
مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل
العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا مذكور في اصول البزدوي
فان اردت فعليك بالمطالعة **فصل** في افعاله عم فمنها ما يقتدى به وهو مباح و
مستحب وواجب وفرض وغير المقتدى به مخصوص به او زلة وهي فعل من الصغائر يفعله

من غير قصد ولا بد ان ينبّه عليها لئلا نقتدي بها فنفعله المطلق يوجب التوقف عند البعض
للجهل بصفته والحمل على المتابعة الا بانيا ندعلى تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره اي فعله وطريقته وعند الكرخي تثبت المتيقن وهو الاباحة
ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه
بعث ليقتدى باقواله وافعاله قال الله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة
والمخصوص به نادر **فصل** في الوحي وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلثة الاول ما ثبت
بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضح له
باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عم ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت
الحديث حتى تستكمل رزقها الا فاتقوا الله واجملوا في الطلب الروع القلب وهذا يسمى خاطر
الملك والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام الله بان اراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين
الناس بما اراك الله وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره واما
الباطن فما ينال بالرأي والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير وانما الرأي
وهو المحتمل للخطاء يكون لغيره للعجز والاول لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وعند البعض له العمل
بهما والمختار عندنا انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم
فاعتبروا وحكم داود وسليمان عليهما السلام بالرأي في نفش غنم القوم نفشت الابل والغنم
نفوشا اي رعت ليلا بلا راع يروى ان الغنم قوم وقعت ليلا في زرع جماعة فافسدته فتحاكموا
عند داود عم فحكم داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عم وهو ابن احدى عشرة سنة غير

هذا

تأبيه قاطعة ظهرت له توجب علم اليقين بانه ملك يبلغه عن الله عز وجل كما مر ذكره

النفش الانتشار بالليل ذكره صاحب الكشاف في تفسيره

هذا ارفق بالفريقين فقال اري ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها
والحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسدت ثم يترادون فقال داود عم
القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكومة داود عم ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى
المجني عليه كما في العبد الجاني واما وجه حكومة سليمان عم انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من
الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك عن الغنم فاوجب على صاحب الغنم ان يعمل في
الحرث حتى يزول الضرر والنقصان ولقوله عم ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته الحديث
روي ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان
يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال عم ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته
اكان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق ان يقبل وقوله عم ارأيت لو تمضمضت
بماء ثم مججته الحديث روي ان عمر رض سأل النبي عم عن قبلة الصائم فقال عم لو تمضمضت
بماء ثم مججته اكان يضرك لكن يحتمل في الحديثين انه عم علمه بالوحي لكن بينه بطريق القياس
لما كان هو افعاله لتكون اقرب الى فهم السامع ولانه اسبق الناس في العلم وانه يعلم المتشابه
والمجمل فمحال ان يخفى عليه معاني النصوص المراد بها العلل ولو اوضح له لزمه العمل ولانه شاور
اصحابه في سائر الحوادث عند عدم النص فاخذ في اسارى بدر برأي ابي بكر رض روي
ان رسول الله اتي يوم البدر بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه وعقيل ابن ابي طالب
فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم
فدية تقوى بها اصحابك وقال عمر رض كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء
ائمة الكفر

افل اي اكثر

ولذا لما اغناكم عن الغرامكن عليا من عقيل وحمزة من عباس وحكيم من فلان لينسب لعقله نصيب
اعناقهم فاخذ رسول الله عم برأي ابي بكر وكان ذلك هو الرأي عنده فمنّ عليهم حتى نزل قوله تعالى
لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم الله سبق في اللوح المحفوظ وهو
انه لا يعاقب احد بالخطاء وكان هذا خطاء في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استبقاءهم ربما كان
سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم يتقوى به على الجهاد في سبيل الله وخفي عليهم ان قتلهم اعزّ
للاسلام واهيب لمن وراءهم واقل لشوكتهم فلما نزلت هذه الآية قال عم لو نزل بنا عذاب
ما نجا الا عمر ولهذه الآية تاويل آخر يذكر في باب الاجتهاد ان شاء الله ومثل ذلك كثير اي مثل
ما اخذ رسول الله عم برأي اصحابه كثير وبعض ذلك مذكور في اصول البزدوي من ذلك ان رسول الله عم
اراد يوم الاحزاب ان يعطي للمشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن
عبادة فقالا ان كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن رأي فلا نعطيهم الا السيف قد كنا
نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين وكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة الا بشرى او قرى
فاذا اعزنا الله بالدين نعطيهم الدنية لا نعطيهم الا السيف وقال عم اني رأيت العرب قد رمتكم
عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاكم ثم قال للذين جاؤوا للصلح اذهبوا فلا نعطيكم
الا السيف واجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء لكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى لانه اعلى ولانه
لا يحتمل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء اي الوحي الباطن وهو القياس يحتمل الخطاء
في حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطاء فهذا هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطاء اصلا
لا ابتداء ولا بقاء فكان اقوى ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة يعمل بالرأي

لما ذكرنا في هذا الفصل انه مأمور به بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار ثم تبقى
مدة الانتظار وهو ما يرجو نزوله والله تعالى اعلم لو لم يوح له الاجتهاد كان الاجتهاد ذو ما يستند اليه
وهو الحكم الذي ظهر له بالاجتهاد وحيا لا نطقا عن الهوى وهذا جواب عن التمسك على المذهب
الاول بقوله ان هو الا وحي يوحى فصل في شرائع من قبلنا هي تلزمنا حتى يقوم
الدليل على النسخ عند البعض لقوله تعالى فبهداهم اقتده وقوله مصدقا لما بين يديه وعند البعض
لا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرائع الماضية الخصوص الا بدليل
كما كان في المكان وما ذكروا من قوله تعالى فبهداهم اقتده وقوله مصدقا لما بين يديه فذلك في اصول
الدين وعند البعض تلزمنا على انها شريعة لنا لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الآية والارث
يصير ملكا للوارث مخصوصا به فنعمل به على انه شريعة لنبينا محمد عم ولقوله عم لو كان موسى
حيا لما وسعه الا اتباعي وما ذكروا غير مختص بالاصول بل في الجمع على ان النسخ لم يتغير
بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا
ان يقص الله تعالى علينا من غير انكار فصل في تقليد الصحابي رضوان الله عليهم اجمعين يجب
اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم واختلفوا في غيرهما وهو
ما لم نعلم اتفاقهم ولا اختلافهم فعند الشافعي لا يجب لانه لما لم يرفعه لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد
هم وسائر المجتهدين سواء لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل مجتهد يخطئ ويصيب
عند اهل السنة وعند ابي سعيد البردعي يجب لقوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
واقتدوا باللذين من بعدي ولان اكثر اقوالهم مسموع من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فرأيهم اصوب

تمام الحديث ابي بكر وعمر رضي الله عنهما

وذكر بيان تقرير اضافة البيان الى التقرير والتغيير والتبديل من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير وكذا الباقي واضافته الى الضرورة من قبيل اضافة الشي الى سببه اى بيان يحصل بالضرورة كشف

بيان التفسير هو بيان ما فيه خفاء من المشترك والمشكل والمجمل والخفي ليس له اختصاص بالمشترك والمجمل فكان المراد من المذكور في الكتاب بيان المشترك والمجمل وكونهما مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فانه مجمل اذ المجمل ما لا يدرك غير متلقى ببيته عليه الصلوة والسلام بالقول والفعل كشف

وبيانا للتقرير مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وهو نظير العام الذي يحتمل الخصوص فان اسم الجمع يحتمل الملائكة

لانهم شاهدوا مواقع النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي عم وكونهم في خير القرون
وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع او الكذب والكاتب
لا فيما يدرك لان القول بالراي منهم مشهور والمجتهد يخطي ويصيب والاقتداء في البعض
بما ذكرنا اى الاقتداء في بعض المواضع بان نقلدهم ونأخذ بقولهم وفي البعض اى في بعض
المواضع بان نسلك مسلكهم اى في الاجتهاد ونجتهد كما اجتهدوا وهذا اقتداء ايضا وهو جواب
عن قوله اصحابي كالنجوم وايضا كل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء واما التابعي
فان ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض لانهم بتسليمهم اياه دخل في جملتهم
كشريح خالف عليا رض ورد شهادة الحسن وكان مذهب علي قبول شهادة الولد لوالده
وابن عباس رجع الى فتوى مسروق في النذر بذبح الولد وكان مذهبه ان يجب عليه
مائة من الابل لانه الدية فرجع الى فتوى مسروق وهي ان يجب ذبح شاة والله اعلم

باب البيان ويلحق بالكتاب والسنة البيان وهو اظهار المراد وهو
اما بالمنطوق او بغيره والثاني بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او للازم له
كالمدة والثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه والثاني بيان تغيير
كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكد
بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل والثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير فبيان
التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه دونه فلا يغيره فلا يجوز
التخصيص بخبر الواحد عندنا على ما سبق ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما
لا يطاق

وهل

وهل يجوز تاخيره عن الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى
ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير لا يقع متراخيا الا عند ابن عباس لقوله عم فليكفر عن يمينه
الحديث جاء بروايتين احديهما من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت
بالذي هو خير والاخرى فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه وجه التمسك لنا ان النبي عم اوجب
الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجبت الكفارة اصلا لجواز ان يقول متراخيا ان شاء الله
فيبطل يمينه ولا يجب الكفارة وطريقه انه لما جاء في كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم
التناقض فقلنا الكلام اذا تعقبه مغير توقف على الآخر فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكرنا
في الشرط اى في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وسكت
عن غيره واختلف في التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي يصح متراخيا وعندنا لا
بل يكون نسخا اى المتراخي لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا له في قصة البقرة ان قوله ان الله يأمركم
ان تذبحوا بقرة يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة وقوله تعالى
واهلك في قوله لنوح عم فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم نقل انها لما نزلت هذه الآية قال ابن الزبعرى لرسول الله عم قلت ذلك
قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة
فقال عم بل عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا
الحسنى اولئك عنها مبعدون في حق عزير وعيسى والملائكة فخصصا متراخيا اى خص الآيتان
تخصيصا متراخيا وهما قوله تعالى واهلك وقوله انكم وما تعبدون من دون الله بقوله ليس من اهلك

وبقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون قلنا في قصة البقرة نسخ
الاطلاق لانه في الاول يجوز ذبح اي بقرة شاء ثم نسخ هذا والاهل لم يكن متناولا للابن لان
من لا يتبع الرسول عليه السلام لا يكون اهلا له سلمنا تناوله لكن استثني بقوله الا من سبق فان اريد
بالاهل الاهل قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل وقوله ليس من اهلك اي من الاهل
الذي لم يسبق عليه القول وان اريد الاهل ايمانا فالاستثناء منقطع تخصيصه ان الاهل لا يخ
اما ان يراد به الاهل ايمانا او الاهل قرابة فان اريد الاول لا يتناول الابن لانه كافر
فالاستثناء وهو الا من سبق عليه القول منقطع وقوله انه ليس من اهلك لا يكون
تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان اريد الثاني اي الاهل قرابة تناول الابن لكن
استثني الابن بقوله الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخي فقوله
انه ليس من اهلك اي من الاهل الذين لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول ما وعد الله تعالى
باهلاك الكفار وقوله وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة لان ما لغير العقلاء
وانما اوردهُ تعنتا بالمجاز او التغليب فقال ان الذين سبقت لهم لدفع هذا الاحتمال واصحابنا
قالوا كلما هو تغيير يصح متراخيا اتفاقا وما هو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء
وانما اختلفوا في التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تقرير لما عرف ان
العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تقريرا فيصح
متراخيا كبيان المجمل وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغييرا موجبا اقول لا فرق عند
الشافعي بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام محتمل عنده فعلى هذا كلاهما يكونان

تفطن

تغييرا عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي
وعندنا كلاهما تغيير وهو لا يكون الا موصولا فصل في الاستثناء وهو مشتق من
الثني يقال ثنى عنانه فرسه لفظا منعه عن المضي في الصوب الذي هو متوجه اليه اعلم ان بعض
الناس قسموا الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما يجب تعريفه به لكني لم
افعل كذلك لان الاستثناء الحقيقي هو المتصل وانما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم
اجعل المنقطع قسما منه لكني اوردته في اخر باب الاستثناء الحقيقي وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله
صدر الكلام في حكمه اي في حكم صدر الكلام وفي متعلق بالدخول فقوله بعض ما تناوله يخرج الاستثناء
المنقوق بالا واخواتها متعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر التخصيصات وهذا تعريف تفردت
به وهو احسن من سائر التعريفات لان من قال هو اخراج بالا واخواتها ان اراد حقيقة الاخراج فممتنع
لان الاخراج اما ان يكون بعد الحكم فيكون تناقضا والاستثناء واقع في كلام الله تعالى او قبل الحكم و
حقيقة الاخراج لا تكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل في حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج
من الحكم وانما المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث التناول اي من حيث انه يتوهم ان المستثنى من
صدر الكلام وضعا والاخراج ليس من حيث التناول لان التناول بعد الاستثناء باق فعلم ان
حقيقة الاخراج غير مراد في على انهم صرحوا بانه اخراج كما لولاه لدخل فعلم ان المراد بالاخراج المنع
عن الدخول مجازا وهو غير مستعمل في الحدود فالتعريف الذي ذكرته اولى قالوا هو بيان تغيير لانه
يغير موجب صدر الكلام لانه لولاه لشمل الكل وهو بيان لمعنى الكلام لانه يبين ان المراد هو البعض
بخلاف النسخ فانه تغيير محض لاصل الكلام واختلفوا في كيفية عمله في قوله له علي عشرة الا ثلاثة

لانه اما ان اطلق العشرة على السبعة في قوله الا ثلثة فيكون بيانا لنا فهو كما قال ليس له على ثلثة فهنا
نكون كالتخصيص بالمستقل في ان كلا منهما يبين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده
والحكم في البعض الآخر مخالف للحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام
غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو ان الاستثناء لا يثبت
حكما مخالفا لحكم الصدر بخلاف التخصيص وهذا المذهب وهو ان العشرة يراد بها السبعة الى آخره هو
ما قال مشايخنا ان الاستثناء عندنا لمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة
ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلت ان من قال بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب
لانهم ذكروا في الجواب عن ان الالف اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله فلا يكون ان
يستعمل في تسعمائة الف بخلاف دليل الخصوص لان للمشركين لو اطلق عند نوع كان الاسم واقعا على الباقي
بلا خلل وهذا الكلام نص على انه جواب عن قول من زعم ان المراد بالعشرة هو السبعة او اطلق
العشرة على عشرة افرادها ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهذا اتناقض ظاهر وانكار بعد الاقرار فلا افتى
مذهب احد او قبله ثم حكم على الباقي او اطلق عشرة الا ثلثة على السبعة فكانه قال علي سبعة فيحصل
ثلثة مذاهب فعلى مذهبين اي على المذهبين الاخيرين يكون اي الاستثناء تكلما بالباقي في صدر الكلام
بعد المستثنى سبعة فكان تكلما بالسبعة وقال له علي سبعة واما قلنا انه على الاخيرين تكلم
بالباقي بعد الثنيا اما على المذهب الاخير فلان عشرة الا ثلثة موضوع السبعة
فيكون تكلما بالسبعة واما على المذهب الثاني فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم من افراد العشرة
ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة اي يكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلثة

بعد الثنيا ان المستثنى ففي قوله له علي عشرة الا ثلثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة والباقي في صدر الكلام

لا بالنفي كالاثبات الا ان على المذهب الاخير يكون فيما اذا كان المستثنى منه عددا كالتخصيص بالعلم
وفي غير العدد كالتخصيص بالوصف كما اذا قال جاءني غير زيد لما جمع بين المذهب الثاني والثالث
في ان الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي اراد ان يبين الفرق الذي بينهما وهو ان على المذهب
الاخير المستثنى منه اذا كان عددا كقوله له علي عشرة الا ثلثة فهو كقوله له علي سبعة فيكون
الاستثناء في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم عما
عداه ولو اذا كان غير عدد كقوله جاءني القوم الا زيدا فهو كقوله جاءني من القوم غير زيد فيكون في دلالته
على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فان قوله غير
زيد صفة فلا فرق على هذا المذهب لو كان المستثنى منه غير عدد بين الا وغير صفة وعلى المذهب
الثاني آكد من هذا المذهب الثاني هو ان المراد بالعشرة افرادها والاخراج قبل الحكم فالاستثناء
على هذا المذهب آكد في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم والوصف
في نفي الحكم عما عداه لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان حكم المستثنى
خلاف حكم الصدر كما في جاءني غير زيد وعلى الاول اي على المذهب الاول يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق
اي يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احديهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان
بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الاخير يكون كالتخصيص بالعلم او الوصف ولا دلالة
لهما على نفي الحكم عما عداهما عندنا وعند البعض يكون دلالته من حيث المفهوم وعلى المذهب الثاني يكون آكد
من هذا فدلالته على الحكم في المستثنى يكون اشارة لا منطوقا فحجته اي حجة المذهب الاول ان وجه التكلم
مع عدم حكمه في البعض شائع كالتخصيص فاما اعلام التكلم للوجه فلا واجماعهم اي اجماع اهل العربية

وهو عطف على قوله أن وجه التكلم مع عدم حكمه في البعض شايع على أنه من النفي إثبات وبالعكس
وأيضا لولا ذلك لما كان لكلمة التوحيد توحيدا تاما فإن قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء
النصف من النصف في اشتريت الجارية إلا النصف أو التسلسل هذا دليل أورده ابن الحاجب
على نفي المذهب الأول وإثبات للمذهب الثالث وهو المذهب عنده ولما وجدته زيفا أوردته
على طريق الإشكال وبينت فساده وتوجيهه لو كان المراد البعض مسبقة كما هو المذهب الأول
فإذا قلت اشتريت الجارية إلا النصف يكون المراد بالجارية النصف فإن كان المراد بالنصف
المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية وإن كان المراد بالنصف
المستثنى نصف ما هو المراد فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف
فعلم أن المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض أن المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف
الربع مستثنى فيتسلسل هذا حكاية ما أورده ابن الحاجب والجواب الذي خطر ببالي هو
قوله قلنا هو بيان أن المراد هو البعض لأن المتناول هو البعض ثم هو استثناء من المتناول
لا من المراد أي الاستثناء هو بيان أن المراد هو البعض لا أن المتناول هو البعض فإن اللفظ
متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل والجواب
عن الدليل على المذهب الأول أن العشرة هذا جواب عن قوله أن وجه التكلم مع عدم حكمه
في البعض شايع لفظ خاص للعدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يكون لدلالة البعض بالاستثناء
كالتخصيص ولو صحت مجازا فالأصل عدمه وقوله هو من الإثبات نفي وبالعكس مجاز لأنه
أنه لم يحكم عليه بحكم الصدر لا أنه حكم عليه بنقيض حكم الصدر وقوله لا صلوة إلا بطهور من قوله

١١٢

الطهور بالفتح ما يتطهر به كالفطور والسحور والوقود وبالضم مصدر

لا صلوة بغير طهور ولو كان نفيا وإثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم
النكرة الموصوفة ولأن الاستثناء متعلق بكل فرد وقولهم هو من الإثبات نفي جواب عن قوله وجعلتم
وقولهم لم يحكم عليه أي على المستثنى وإنما حملنا قولهم على المجاز لأنا أبطلنا المذهب الأول وعلى المذهبين
الآخرين المستثنى غير المحكوم عليه لا بالنفي ولا بالإثبات ووجه المجاز إطلاق الأخص على الأعم
لأن الحكم عليه بنقيض حكم الصدر أخص من قولنا حكم الصدر منتف عنه وقوله لا صلوة إلا بطهور
تكلم بالباقي بعد الثنيا وهو لا صلوة بغير طهور وليس نفيا وإثباتا لأن تقديره لا صلوة
ثابتة إلا صلوة ملصقة بطهور ولو كان نفيا وإثباتا فالجملة الإثباتية هي صلوة ملصقة
بطهور ثابتة وصلوة ملصقة بطهور نكرة موصوفة وهي عامة لعموم الصفة على ما قلنا عليه
في فصل العام فصار كقوله كل صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لأن الشرائط الأخر إن كانت مفقودة
والطهور موجود لا يكون الصلوة وأيضا صدر الكلام يوجب السلب الكلي أي كل واحد من أفراد
الصلوة غير جائز ثم الاستثناء يجب أن يكون متعلقا بكل واحد واحد وإلا يلزم جواز بعض الصلوات
بلا طهور ولما كان الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء من النفي يكون إثباتا يلزم
تعلق الإثبات بكل واحد واحد فيلزم كل صلوة بطهور جائزة معناه كل واحد واحد من الصلوات
غير جائز في حال إلا في حال اقترانها بالطهور فالجملة الإثباتية قولنا كل واحد من الصلوة جائزة
في حال اقترانها بالطهور فإن قيل قوله لا صلوة إلا بطهور يشكل عليكم لا علينا لأنكم قد
ذكرتم في فصل العام أن النكرة الموصوفة عامة لعموم الصفة وأوردتم للمثال لا أجالس إلا
رجلا عالما له أن يجالس كل عالم فقوله لا صلوة عام في زعمكم فيلزم عليكم فساد أوردتما ما ذكرتم

انه يلزم ان كل صلوة بطهور جايزة والثاني انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا وانتم لا تقولون
به ولا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان الاستثناء من النفي اثباتا يصير كقوله
بعض صلوة بطهور جايزة وهذا صحيح قلت المستثنى في كلتا الصورتين اعم في قوله لا اجالس الا
رجلا عالما وفي قوله لا صلوة الا بطهور عام عندنا والاستثناء ليس من النفي اثباتا في كليتهما لكن
في قوله لا اجالس الا رجلا عالما لا يدخل في الكلف شيء من افراد العالم وهو ضروري هذا ان
يكون له مجالسة كل عالم فاباحة كل عالم لهذا المعنى لا لان الاستثناء من النفي اثبات واما في قوله
لا صلوة الا بطهور كل صلوة بطهور غير محكوم عليه بعدم الجواز لا انه محكوم عليه بالجواز عندنا
فلا يلزم شيء من الفساد علينا بل عليكم تقولون ان الاستثناء من النفي اثبات وايضا يجيء في
باب القياس ان الفرق بطريق الاستثناء يدل على علية المستثنى فيكون الصلوة التي ليست مع
الطهور علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه لا يجوز فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا يكون
كونها مقارنة للطهور علة للجملة الاثباتية فيتم بعموم العلة وقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل
مؤمنا الا خطأ موقوف لما كان له ان يقتل مؤمنا عمدا لا انه كان له ان يقتل خطأ لانه يوجب
لعن الشرع به ولا يجوز لعن الشرع بالقتل الخطأ لان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك
التروي ولهذا يجب فيه الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجبت الكفارة وهذا دليل تردد
بالرفع وهذا اقوى دليل على هذا المذهب وان فعبة خلو الاستثناء في قوله الا خطأ
عن المنقطع فهذا ادعى كذا لكن الاصل هو المتصل ولما كلمة التوحيد جواب عن قوله وايضا
لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فلان معظم الكفار كانوا اشركوا في عقولهم وجود الاله

مجالسة

ليس محكوما عليه

الا

احتياط

ثابت

ثابت في حق نفي الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى اشارة على الثاني على المذهب الثاني وهو ان الاستثناء
اخرج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وانما قلنا ان وجوده تعالى يثبت على هذا المذهب بطريق
الاشارة لانه لما ذكر الاله ثم اخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي يكون اشارة الى الحكم المستثنى
خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه وضرورة على الاخير اي على المذهب الاخير وهو ان العشرة
الا ثلثة موضوع للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده تعالى يثبت بطريق الضرورة لان وجود
الاله لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة وذلك لان التقدير على هذا
المذهب لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه
عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة وما قيل عليه اي على
المذهب الاخير هذا دليل حاول به ابن الحاجب تصحيح المذهب الاخير انه لم يعهد في العربية لفظ
مركب من ثلثة اي المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظ مركب من كلمتين كبعلبك
ومركب اعرب في وسطه ضعيف لانه ليس المراد انه موضوع مثل بعلبك بل المراد ان معنا لفظ
السبعة مثلا فيكون هنا وضع كلي اي وضع الواضع اللفظ الذي استثني منه للباقي وضعا كليا
لا وضعا جزئيا واعلم ان الوضع على نوعين وضع جزئي كوضع اللغات ووضع كلي كالاوضاع
التصريفية والنحوية في الاوضاع الجزئية سلمنا انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلث كلمات
مع انه في حيز المنع كتأبط شرا وبرق نحره وعبد الرحمن فانه مركب من ثلثة العبد واللام و
الرحمن لكن في الاوضاع الكلية لا نم انه لم يعهد في العربية ان معنى المركب من ثلث كلمات يطابق معنى
الكلمة الواحدة فان من له يد في الايجاز والاطناب يسهل عليه ان يعبر الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة

الى

مطابق

يفيد

ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان لفظ انسان وصهيل ضدي نطق كل منهما يقوم مقام الآخر بالوضع
وكذا لفظ فرس وحيوان ذي صهيل وامثال ذلك كثيرة وايضا منقوض بنحو ابي عبد الله فانه
مركب عرفا لبنيه والاعراب في جزئه وهذا المذهب هو المشهور من علمائنا وبعضهم اي بعض مشايخنا
كالقاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي قالوا في الاستثناء الغير العددي
ان التكلم بالحكم العرفي اي المذهب الثاني وهو انه اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وقد فهم هذا من قولهم
في كلمة التوحيد ان اثبات الاله بالاشارة لانه على الاخير كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون به بل
شبهوا الاستثناء بالغاية اعلم انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا في كلمة التوحيد ان اثبات الاله
بطريق الاشارة ففهمت من ذلك ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو الغير ان
تكلم هو موضوع للسعة وقد بينا ان الاستثناء الغير العددي على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف
فصار كقوله لا اله غير الله موجود والتخصيص بالوصف عند هولاء لا يدل على نفي الحكم عما عداه
فلا يدل على وجوده بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا الثالث وانهم شبهوا الاستثناء
بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول لان
على الاول النفي والاثبات بطريق المنطوق لا بالاشارة فعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير
الغير العددي هو التكلم بالحكم العرفي وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء في وضع لفظ
التشريك والتخصيص يفهم منه ولما قال اهل اللغة انه اخراج وتكلم بالباقي ومن النفي اثبات
وبالعكس فيكون اخراجا من الاول وتكلما بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة
المقصد ذهبوا الى الاخير فقالوا في ان كان لي الا مائة فكذا انهم عملوا الاخيرين لا حنث فيه

هذا

هذا المذهب الثالث هو كقوله ان كان لي فوق المائة فكذا شرط وجود المائة ولو قال ليس له علي
عشرة الا ثلثة لا يلزمه شيء فكانه قال ليس له علي سبعة مسئلة شرط الاستثناء ان يكون مما
اوجبه الصيغة قصدا لا مما يثبت بها ضمنا لانه تصرف في اللفظ فلهذا قال ابو يوسف لو
وكل بالخصومة غير جائز الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز الاقرار لانه في مقامه لانه من
الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى الا انه ينقض الوكالة استثناء منقطع اي
لكن له ان ينقض الوكالة ويصح عند محمد لان المراد بالخصومة الجواب مجازا فيتناول الاقرار
والانكار فيصح الاستثناء موصولا وكانه بيان تغيير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار
مسالمة لا مخاصمة فعلى هذا يصح مفصولا ولو قال غير جائز الانكار فايضا على الخلاف بناء
على الدليل الاول لمحمد وهو ان الخصومة يشمل الاقرار والانكار فيصح عند محمد استثناء
الانكار ولا يتاتى ذلك على الدليل الثاني لمحمد وهو ان استثناء الاقرار بيان تغيير نظرا الى
الحقيقة اللغوية ان استثناء الانكار ليس تغييرا للحقيقة اللغوية بل ابطال لها اما عند
ابي يوسف فلا يصح هذا الاستثناء لا للدليل الذي ذكرنا في استثناء الاقرار بل لانه استثناء
الكل من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة هي الانكار فقط فكانه يكون استثناء
الانكار منها هذا ما خطر ببالي مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع والثاني مجاز فان قيل
قسمتم الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولكم والثاني مجاز قلت ليس هذا قسمة
حقيقية بل المراد ان الاستثناء يطلق على معنيين احدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز
وقد اورد اصحابنا قوله تعالى الا الذين تابوا من امثلة الاستثناء المنقطع ووجه ان المنقطع

والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا الآية

هو اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهنا ليس كذلك لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق
وهنا لا نخرج من هذا الحكم الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر اورده اصحابنا من امثلة
الاستثناء المنقطع والوجه الذي ذكره فخر الاسلام في كونه منقطعا هو ان صدر الكلام الفاسقون
والتائبون ليسوا من الفاسقين وفي هذا نظر لان الفاسقين ليس مستثنى منه بل المستثنى منه
قوله واولئك الذين يرمون او الفاسقون حكم للمستثنى منه ولا شك ان الرماة التائبين داخلون
في المستثنى منه وهم اولئك غير داخلين في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما تقول القوم منطلقون الا
زيدا فزيد داخل في القوم غير داخل في منطلقون وقد ذكر في التقويم وصحح كونه منقطعا فاوردت
ذلك في المتن وهو ان الاستثناء المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى المذكور ان
معنى الاخراج هو المنع عن الدخول كما في حد الاستثناء والاستثناء المنقطع هو ان تذكر شيئا بعد الا ذكرنا
واخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج يتناول امرين احدهما انه لا يكون داخلا في صدر
الكلام والثاني ان يكون داخلا فيه لكن لا تخرج عن عين ذلك الحكم وحكم صدر الكلام ان من قذف
صار فاسقا وقوله الا الذين تابوا لا تخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا
بعد التوبة فهذا حكم آخر ونظائره في القرآن كثيرة منها قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما
قد سلف فان قوله ما قد سلف اي الجمع بين الاختين الذي قد سلف داخل في الجمع بين الاختين
لكنه غير مخرج عن حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام لكن اثبت فيه حكما آخر وهو انه مغفور ايضا
مسئلة الاستثناء المستغرق باطل واصحابنا قيدوه بلفظه او بما يساويه نحو عبيدي احرار
الا عبيدي او الا مماليكي لكن ان استثنى بلفظ يكون اخص منه في المفهوم لكن في الوجود يساويه

يصح نحو عبيدي احرار الا هؤلاء والا عبيدي الا سالما وسالما مسئلة اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة
كآية القذف ينصرف الى الكل عند الشافعي وعندنا الى الاقرب لقربه واتصاله به وانقطاعه
عما سواه ولان توقف صدر الكلام ثبت ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة في
عطف الجمل في الحكم ففي الاستثناء اولى وصرفه الى الكل في الجمل المختلفة كآية القذف في غاية
البعد لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا وردا على سبيل الجزاء بلفظ الطلب ثم اولئك هم الفاسقون
جملة مستأنفة بلفظ الاخبار فان صرفنا الاستثناء الى الكل في آية القذف فالذي كان في
قوله ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوهم حتى لم تجعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل اولئك هم
الفاسقون عطفا على قوله ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء مصروفا الى قوله ولا تقبلوا وقوله
واولئك لا الى قوله فاجلدوا حتى ان الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة و
الفسق يسقطان بالتوبة عنده فالجمل المختلفة في آية القذف هي قوله ولا تقبلوا وقوله
واولئك هم الفاسقون ونحن جعلنا الاوليين جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى قوله فاجلدوا
الائمة وجعلنا واولئك مستأنفا لانها بطريق الاخبار والاستثناء مصروفا الى
اولئك ومن اقسام بيان التغيير الشرط فقدمت اي في فصل مفهوم المخالفة والفرق بينه
وبين الاستثناء نظيره قوله بعت منك هذا العبد بالف درهم الا نصفه انه يقع البيع
على النصف بالالف لان الاستثناء تكلم بالباقي فكانه قال بعت نصف العبد بالالف
ولو قال على ان لي نصفه يقع على النصف بخمسمائة فكانه بيع داخل في البيع لفائدة تقسيم الثمن
ثم يخرج ولا يفسد بهذا الا انه بيع شيئين فصل في بيان التبديل وهو النسخ الشرط

كما البيع الواقع بقوله بعت هذا العبد منك بالف درهم على ان لي نصفه بهذا الشرط وهو كون النصف له على ما سبق من ان كلمة على يستعمل في الشرط مع ان هذا شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شيئين احدهما النصف من نصف العبد والحاصل انه شرط صورة فافاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع ح

اي لو اورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على البعض بالواو فانه يرجع الى الجميع او الى الاخيرة خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فذهب الشافعي الى انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب ابي حنيفة انه ظاهر في العود الى الاخيرة قرينة الرجوع الى الاخيرة ح

النسخ في اللغة الازالة والنقل

والبحث هنا في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا
عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه ولما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى وقت
كذا كان الدليل الثاني بيانا محضا لمدة الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا
عندنا لجهلنا عن مدته فالثاني يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا كالقتل بيان للاجل في حقه
تع لان المقتول ميت باجله وفي حقنا تبديل وهو جائز في احكام الشرع عندنا خلافا
لليهود عليهم اللعنة فعند بعضهم باطل نقلا وعند بعضهم عقلا وقد انكر بعض المسلمين ايضا
وهذا لا يتصور من مسلم ان كان المراد ان الشرائع الماضية لم ترتفع بشريعة محمد عم وتلك الشرائع
باقية كما كانت لكن للمسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة
المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة المتاخرة لما ثبت في القرآن ان موسى وعيسى
عليهما السلام بشرا بشرع محمد عم واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره ولما كان الاول
موقتا لا يسمى الثاني ناسخا ونحن نقول ان الله تع سماه نسخا بقوله ما ننسخ من آية الآية اما النقل
فان اليهود تمسكوا بالسبت ما دامت السماوات والارض وادعوا نقله تواترا ويدعون
النقل عن موسى عم ان لا نسخ لشريعته قلنا هذا الدعوى غير صحيح لوجود التحريف واما
العقل فلانه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا قبيحا ولانه يوجب البداء
والجهل بالعواقب ولنا ان حل الاخوات في شريعة آدم عم وحل الجزء اي حوا لادم
وانه نسخ في غير شريعته ولان الامر للوجوب لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب فلا يقع
التعارض بين الدليلين بل الدليل الثاني بيان لمدة الحكم الذي لم يكن معلوما لنا وقولهم ان البقاء
الاول

بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لانه يلزم ان لا يكون نص ما في زمن النبي عم حجة
الا في وقت نزوله واما بعده فلا والجواب عن هذا اما بالتزام الاصحاب بمثل هذا الاستصحاب
اي في كل صورة يعلم انه لم يتغير واما بان النص يدل على شرعيته موجبه قطعا الى زمان نزول
الناسخ وبهذا اندفع التعارض المذكور اعلم ان فخر الاسلام اجاب عن قولهم انه يوجب كون الشيء
مامورا به ومنهيا عنه بقوله ان الامر للوجوب لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم
كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة وفي هذا الجواب نظر وهو انه لما كان البقاء
بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا فيلزم ان لا يكون نص ما في زمن حيوة النبي عم
حجة الا في حالة نزوله ولا يكون حجة بعدها وهذا قول باطل وانما قيدنا بزمن النبي عم
لان بوفاته عم ارتفع احتمال النسخ وبقي الشرائع التي قبض النبي عم عليها حجة قطعية
مؤبدة وقد خطر ببالي عن هذا النظر جوابان احدهما ان نلتزم ان مثل هذا الاستصحاب
حجة اي كل استصحاب يكون عدم التغيير معلوما فلما نزل على النبي عم حكم فثبوته بالنص
وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم انه لم ينزل مغير اذ لو نزل لبين النبي عم فلما لم يبين
علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة وثانيهما انا لا نقول ان البقاء بالاستصحاب
بل النص يدل على شرعيته موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا اندفع التعارض
المذكور وهو كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه في زمان واحد لان النص الاول حكمه موقت
الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق موجب الاول وهذا عين ما ذكر في اول
الفصل انه لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى آخره فلا يحتاج لدفع التعارض

المذكور الى ان نقول ان البقاء بالاستصحاب وفي هذا الحكم بالغد وهو كالاحياء ثم الاماتة وايضا يمكن
حسن الشي وقبحه في زمانين واما محله فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية
مثل وحدانية الله تع واسمائها وما يجري مجراها كالامور الحسية والاخبار التي عن الامور الماضية
او الحاضرة او المستقبلة نحو فسجد الملائكة واما ان يحتمل كالاحكام الشرعية ثم هذا اما ان لحقه
تابيد نصا كقوله تع وجاعل الذين اتبعوك الاية وقوله عم الجهاد ماض الى يوم القيامة
او دلالة كالشرايع التي قبض عليها النبي عم فانها مؤبدة بدلالة انه خاتم النبيين او توقيت
عطف على تابيد في قوله اما ان لحقه تابيد فان النسخ قبل تمام الوقت بداء او يكون الحكم
مطلقا عنهما اي عن التابيد والتوقيت والذي يجري فيه النسخ هذا فقط واما شرطه فالتمكن
من الاعتقاد كاف لا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل
لان المقصود هو الفعل فقبل حصوله يكون بداء ولنا انه عم امر ليلة المعراج بخمسين صلوة
ثم نسخ الزايد على الخمس مع عدم التمكن من الفعل وذلك لانه يمكن ان يكون المقصود
الاعتقاد فقط او الاعتقاد والعمل جميعا ومنا اي في صورة يكون المقصود الاعتقاد
والعمل الاعتقاد اقوى فانه يصلح ان يكون قربة مقصودة كما في المتشابه وهو اي الاعتقاد
لا يحتمل السقوط بخلاف العمل فان العمل يمكن ان يسقط بعذر كالاقرار والصلوة والصوم
وكونها وذبح ابرهيم عم من هذا القبيل اي من قبيل النسخ قبل الفعل عند البعض وعند
البعض ليس بنسخ فان الاستخلاص لا يكون نسخا لان الاستخلاص لا يكون الا بعد تقرير
الاصل على ما كان وانما امر بذبح الولد ابتلاء على القلب فان قبل الامر بالفداء حرم الاصل

اصحها انه نسخ والاظهر انه ليس بنسخ

فيكون

فيكون نسخا هذا اشكال على مذهب من يقول ان ذبح ابرهيم ليس بنسخ قلنا لما قام الغير مقامه
عاد الحرمة الاصلية واما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة لا القياس على ما يأتي ولا الاجماع لانه
ان كان في حيوة النبي عم يكون من باب السنة لانه منفرد ببيان الشرايع وان كان بعده فلا نسخ
فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب او السنة بالسنة او الكتاب بالسنة او بالعكس وقال الشافعي
بفساد الاخيرين لقوله تع نأت بخير منها او مثلها دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة والسنة دونه اي دون
الكتاب وقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ولقوله عم اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه الحديث
اوله قوله عم يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تع فما وافقه فاقبلوه
وان خالفه فردوه ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف ما يزعم انه كلام ربه ولو نسخ السنة
بالكتاب يقول كذبه ربه فلا نصدقه فالتجاوز بينهما اولى واحتج بعض اصحابنا اي على جواز نسخ الكتاب
بالسنة بانه نسخ قوله تع الوصية للوالدين اول الاية كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية
للوالدين والاقربين بالمعروف بقوله عم لا وصية لوارث وبعضهم بان قوله تع فامسكوهن الاية اول الاية
قوله واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في
البيوت حتى يتوفيهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا نسخ بقوله عم الثيب بالثيب جلد مائة ورجم
بالحجارة ولكن هذا فاسد اي ما مر من الاحتجاجين لبعض اصحابنا فاسد فاستدل على فساد الاحتجاج
الاول بقوله لان الوصية للوارث نسخت باية المواريث لفظ الاول فوضها الى الناس ثم تولى بنفسه بيان
حق كل منهم والى هذا اشار بقوله يوصيكم الله وقال عم ان الله تع اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية
للوارث ثم استدل على فساد الاحتجاج الثاني بقوله ولان عمر رض قال ان الرجم مما يتلى في كتاب الله تعالى

كان
فقوله تع فامسكوهن لم ينسخ بقوله عم الثيب بالثيب

بل نسخ بالكتاب وهو قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته
وبقي حكمه لما بينّا فساد ما احتج به بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب
او ان يذكر الحجة الصحيحة على هذا المطلوب فقال والحجة انه عم حين كان بمكة يصلي الى الكعبة وبعد
قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس فالاولى ان كان بالكتاب نسخ بالسنة وان كان بالسنة ثم
نسخ بالكتاب واعلم انه عم لما كان بمكة كان يتوجه الى الكعبة ولا يدرى انه كان بالكتاب او بالسنة
ثم لما قدم المدينة توجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ
هذا بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب متيقن به اما نسخ
الكتاب بالسنة في هذه القضية فمشكوك فيه وحديث عايشة رضي عنها دليل على نسخ الكتاب
بالسنة وهو قوله وقالت عايشة رض ما قبض رسول الله عم حتى اباح الله له النساء ما شاء
فيكون السنة ناسخة لقوله عز وجل لا يحل لك النساء من بعد ولانه بعث مبينا فجاز له بيان
مدة حكم الكتاب بوحي غير متلو ويكون ان يبين الله تعالى بوحي متلو مدة حكم ثبت بوحي غير
متلو وقوله تعالى نأت بخير منها اي فيما يرجع الى مصالح العباد دون النظم وان سلم هذا لكنها اي على نسخ
حكمه لا نظمه وهما في الحكم مثلان اي ان سلم ان المراد الخيرية من حيث النظم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب
فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب والسنة في اثبات الحكم مثلان
وان الكتاب راجح في النظم بان نظمه معجز ويثبت بنظمه احكام كالقراءة في الصلوة ونحوها وليس ذلك
من تلقاء نفسه لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى اي ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب
قوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي وقوله عم فاعرضوه على كتاب الله تعالى لو اشكل تاريخهما او يكون في الصحة

بحيث

بحيث ينسخ به الكتاب بدليل سياق الحديث وهو قوله عم يكثر لكم الاحاديث من بعدي وما ذكرتم
الطعن فانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد فكان من هو مصدق يتيقن ان
الكل من عند الله ومن هو مكذب يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا
اعلاء منزلة رسول الله عم وتعظيم سنته ونظاير نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة كنسخ الوصية
للوالدين باية المواريث ونسخ الكتاب بالسنة ما روت عايشة رضي عنها ما قبض رسول الله
عم حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد منسوخا بالسنة
ونسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام
ونسخ السنة بالسنة قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث مسئلة
يجوز ان يكون الناسخ اشق عندنا لان في ابتداء الاسلام كل من عليه الصيام كان مخيرا بين
الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يصح الا بالمثل او الاخف لقوله تعالى نأت
بخير منها او مثلها قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب مسئلة لا ينسخ
المتواتر بالاحاد وينسخ بالمشهور لانه من حيث انه بان يكون بالاحاد ومن حيث انه
تبدل بل شرط التواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما اي بين المتواتر وبين خبر الاحاد وهو المشهور
واما المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا قالوا وقد يرتفعان بموت العلماء او الانساء كصحف
ابرهيم عم والانساء كان للقرآن في زمن النبي عم قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله
فاما بعد وفاته عم فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط واما
التلاوة فقط ومنع البعض لان النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى
فامسكوهن في البيوت الاية

نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظايره كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرون وكونهما فنسخ قراءة
ابن مسعود رضي الله عنه وهو ثلثة ايام متتابعات مع بقاء حكمه ولان حكمه اي حكم النص على قسمين احدهما
يتعلق بمعناه والآخر بنظمه كالاعجاز وجواز الصلوة وحرمته للجنب والحايض فيجوز
ان ينسخ احدهما بدون الآخر واما وصفا الحكم عطف على قوله واما الحكم فقط واما التلاوة
فقط فقد اختلفوا في ان الزيادة على النص نسخ اولا وذكروا انها اما بزيادة جزء كزيادة
ركعة مثلا على الركعتين او شرط كالايمان في كفارة القتل او بما يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال
في المعلوفة زكوة بعد قوله في السائمة زكوة وهي نسخ عندنا اي الزيادة على النص نسخ عندنا
ويجب استثناء الثالث لانا لا نقول بالمفهوم اي بمفهوم المخالفة اعلم ان في المحصول واصول ابن
الحاجب ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء او بزيادة الشرط او بزيادة ما يرفع مفهوم
المخالفة وذكر الخلاف في كل واحد من الثلاثة وهو ان الزيادة نسخ عنده رح فاقول يجب
استثناء الثالث لان الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا يكون نسخا عنده رح بناء على انه لا يقول
بمفهوم المخالفة وعندنا في الاطلاق وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل
حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد القذف
والتخيير في الثلاثة بعدما كان في الاثنين كما اذا قال في اليمين كان في الكتاب التخيير بين الامرين
بشهادة رجلين او رجل وامرأتين فزيد ان في امرين ثالثا وهو ان يحلف المدعي لكن
الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير اعلم ان ابن الحاجب اورد هنا ثلثة امثلة
فالاول هو زيادة ركعة في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان اتى به كما هو

قبل

قبل الزيادة يجب الاعادة والمثالان الآخران وهما زيادة عشرين في حد القذف والثاني هو في اليمين لا يستقيمان
على هذا التفسير فانه فسر تغيير الاصل بانه لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة وانما قلنا
انهما لا يستقيمان على هذا التفسير لانه في هاتين الصورتين ان اتى به كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة
وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف وانما اختار البعض قول
الحسين ذكر في المحصول واصول ابن الحاجب ان المختار قول ابي الحسين وهو انه لا شك ان الزيادة
تبدل شيئا فان كان ذلك الشيء المبدل حكما شرعيا يكون نسخا والا فلا ان يكون عدما اصليا فلا
لنا ان زيادة الجزء اما بالتخيير في اثنين او ثلاثة بعدما كان الواجب واحدا او احد اثنين فيرفع
حرمة الترك واما بايجاب شيء زايد فيرفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط هذا دليل على ان الزيادة
نسخ كما هو مذهب ابي حنيفة رح وتقريره ان الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة
الشرط اما زيادة الجزء فانما يكون بثلثة امور الاول بالتخيير في اثنين بعدما كان الواجب واحدا
فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب والثاني بالتخيير في ثلثة بعدما كان الواجب احد اثنين
فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زايد فالزيادة هنا
ترفع اجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل وهذا ما قال في المتن كزيادة
الشرط والكل حكم شرعي مستفاد من النص وايضا المطلق يجري على اطلاقه فكما ذكرنا ان حرمة
ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد اثنين واجزاء الاصل احكام شرعية قالوا حرمة الترك
التي ترفعها التخيير ليست بحكم شرعي لانها انما تثبت لانه لم يكن شيء آخر خلفا عنه والاصل عدمه
قد ذكرنا ان التخيير ترفع حرمة الترك وهي حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك التي ترفعها التخيير
ليست بحكم شرعي

لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة لو لم يكن شيء آخر خلفا عنه اما لو كان شيء آخر
خلفا عن ذلك الواجب الواحد لا يكون تركه حراما فعلم ان تركه حرمته مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف
عدم اصل فكل حكم مبني على عدم اصل لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا
فرفعها لا يكون نسخا فلهذا ثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وكذا بين التيمم
والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله فان لم يكونا رجلين هذا تفريع على
مذهب ابي الحسين فنص الكتاب اوجب غسل الرجل على التعيين فيمكن ان يثبت التخيير بين غسل
الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وايضا اوجب النص التيمم على التعيين عند عدم الماء فيمكن
ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ عند عدم الماء وايضا النص اوجب رجلا
وامراتين عند عدم الرجلين فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامراتين وبين الشاهد
واليمين قلنا حرمة الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لا به اي لا بعدم الخلف يعني عدم
الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما
شرعيا ولو كان الامر كما توهم لم يكن شيء من الاحكام حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة ترك الصلوة
والصوم وغيرهما مبنية على عدم الخلف وايضا وجوبهما وايضا التخيير ليس كالتخلف لان في
الاول الواجب احدهما وفي الثاني الاصل لكن الخلف كان يؤدي فلا يكون اي الاستخلاف نسخا
ولئن كان في المسح والنبيذ ثبت بخبر المشهور اي ولئن كان الاستخلاف نسخا في مسئلة المسح
على الخفين والوضوء بالنبيذ ثبت بخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا
وقوله عز وجل فرجل وامراتان اي فالواجب هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخا ثم اورد الزيلعي
على ان الزيادة نسخ عندنا

وقال فلا يزاد التغريب على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء وهو اي الوضوء
على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد يرجع الى الكل
والايمان على الرقبة بالقياس اي لا نزيد قيد الايمان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس
على كفارة القتل يرد هنا انكم نزيد الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم تثبت
الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي
والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزاد
به وهو الوجوب ويمكن ان يجاب بانا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ
الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا
بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن مثل هذا
في الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين في الوضوء لانه ليس عبادة مقصودة
بل هو شرط للصلوة فلا يمكن ان يكون شيء من اجزائه واجبا لعينه بمعنى انه يأثم تاركه
بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به فان قلنا بوجوب النية والترتيب فمعناه
انه لا يصح الصلوة الا بها فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل وهذا سر
ان ابا حنيفة جعلهما في الصلوة واجبات ولم يجعل شيئا منها في الوضوء فلله دره ما ادق نظره في
احكام الشريعة الغراء هو الذي اصله ثابت وفرعه في السماء

فصل

في بيان الضرورة وهو اربعة انواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه ابواه
فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب لو ابتين تعين الباقي لرب المال
قياسا واستحسانا

وكذا نصيب رب المال استحسانا للشركة في صدر الكلام اى لقابين نعين الباقي للمضارب
استحسانا لا قياسا لان المضارب انما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه
يستحق لان الربح نماء ملكه فيكون نماء ملكه له حتى لو فسدت المضاربة يكون كل الربح
للمالك وللمضارب اجر عمله هذا هو وجه القياس واما وجه الاستحسان فمذكور في المتن والثاني
ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيته
وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة رض عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور
روى ان عمر رض حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت برد الجارية على المستحق وبقيمة
الجارية الولد والعقر وكان شاور عليا رض واشتهر في الصحابة رض ولم يرد احد ولم يقض برد
قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعدما رفعت اليه القضية وطلب منه
القضاء على المولى عليه وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء وكذا
النكول جعل بيانا اى جعل اقرارا لحال في الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع
القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو
لازم عليه الا لو كان محقا في الامتناع وذلك بان يكون كاذبا ان حلف ولا يكون كاذبا
الا ان يكون المدعي محقا في دعواه والثالث ما جعل بيانا ضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت
حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا دفعا للغرور عن الناس وكذا سكوت الشفيع
جعل تسليما لانه ان لم يجعل تسليما فان امتنع المشتري عن التصرف يكون ذلك ضررا له وان لم
يمتنع وتصرف ثم نقض الشفيع تصرفه يتضرر المشتري ايضا والرابع ما ثبت بضرورة الكلام

كقوله على مائة درهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة يكون الآخر بيانا للاول وعند الشافعي
المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة لنا ان حذف المعطوف عليه في العدد
متعارف للخفة نحو بعت بمائة وعشرة دراهم ونظائرها فيحمل على ذلك فيما هو مقدر بخلاف
العبد والثوب على انهما لا يثبتان في الذمة فقوله فيحمل على ذلك اى على حذف المعطوف
عليه فالحاصل انه لو ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلاثة اثواب فان الآخر
بيان المائة بالاتفاق وان كان ما بعد المائة شيء من المقدرات كالدرهم والدينار والقفيز
يجعله بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرين فاذا قال له على مائة ودرهم
قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله على مائة وثلاثة اثواب اما لو كان بعد المائة شيء
مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله على مائة وثوب ومائة وعبد لا يجعل بيانا للمائة

الركن الثالث في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد عم في عصر على حكم
شرعي بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم على امر حتى يعم الحكم الشرعي وغيره
واعلم ان الاحكام اما دينية او غير دينية كالحكم بان السقمونيا مسهل فان وقع الاتفاق
على هذا الحكم فهما سواء حتى ان انكر احد لا يكون كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع
الاتفاق اولا اما الاحكام الدينية فاما ان يكون شرعية او غير شرعية والمراد بالشرعية ما
ذكرت في اول الكتاب انه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك فادراكه اما بالحس
او بالعقل فكل منهما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر امرا حسيا ماضيا فالاجماع عليه يكون
اخبارا فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد عم ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون
من قبيل الاخبارات

قالوا

قال كان امرا حسيا مستقبلا كامور الآخرة واشراط الساعة مثلا فمعرفته لا يمكن الا بالنقل عن مخبر
صادق يوقف على المغيبات كالنبي مثلا فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر
المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عمن يوقف على الغيب
فرجع الى الامر الاول وهو لن يكون محسوسا ماضيا وان كان الامر يدرك بالعقل فالعقل يفيد
اليقين والدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات فان مستند الاجماع لا يكون قاطعا
ثم الاجماع يفيد قطعية فالبحث مثلا اصول الاول في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه
ان تثبت ذلك اما بالتكلم منهم او بعملهم به والرخصة ان يتكلم البعض او يعمل به ويسكت
الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التامل وعند البعض لا تثبت بالسكوت لان عمر رضي
شاور الصحابة في مال فضل عنده وعلي رضي ساكت حتى ساله فروى حديثا في قسمة الفضل
لما شاور عمر رضي الصحابة في ذلك اشار بعض الصحابة بتاخير القسمة والامساك الى
وقت الحاجة وعلي رضي ساكت حتى ساله فقال ارى ان تقسم بين المسلمين وروى في
ذلك حديثا فعمل عمر رضي بذلك ولم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى شافهه وجوز على
السكوت مع ان الحق عنده خلافهم وشاورهم في اسقاط الجنين فاشاروا بان لا اثم
وعلي رضي ساكت فلما ساله قال ارى عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليما روي ان عمر رضي
ضرب امراة بجناية فاسقطت الجنين فشاور الصحابة فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب
وما اردت الا الخير وعلي رضي ساكت فلما ساله قال ارى عليك الغرة ولانه قد يكون المهابة
كما قيل لابن عباس ما منعك ان تخبر عمر بقولك في العول فقال درته ذكر الامام سراج

العزيمة اتيان الاصل والرخصة اتيان الفرع

الدين في شرح الفرائض ان العول ثابت على قول عامة الصحابة رضي الله عنهم باطل عند ابن عباس
وهو يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لاب ولام او لاب مسالة زوج ولم
واخت فعند العامة للمسالة من ستة وتعول الى ثمانية وعند ابن عباس للزوج النصف
ثلاثة وللام الثلث اثنان وللاخت الباقي وهذه اول حادثة وقعت في نوبة عمر رضي
فاشار العباس الى ان يقسم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم ينكر احد وكان ابن عباس صبيا
فلما بلغ خالف وقال من شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في المال نصفين
وثلثا فقيل هلا قلت ذلك في عهد عمر رضي قال كنت صبيا وكان عمر رضي رجلا مهيبا
فهبته وقد يكون للتامل وغيره اي يكون السكوت للتامل وغيره من الاسباب المانعة
للاظهار ولنا ان شرط التكلم من الكل متعسر غير معتاد والمعتاد ان يتولى الكبار الفتوى
ويسلم سايرهم ولما كان الحكم عنده مخالفا فالسكوت حرام والصحابة رضي الله عنهم لا يتهمون
بذلك واما سكوت علي رضي فيحمل على ان ما افتوا به من امساك المال اي مال فضل عنده
وعدم الغرم عليه اي في مسالة الاسقاط كان حسنا الا ان تعجيل اداء الصدقة والتزام
الغرم صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء والعدل كان احسن وبعد التسليم
اي بعد تسليم ان ما افتوا به لم يكن حسنا وكان حظا فالسكوت بشرط الصيانة عن الفوت
جايز وذلك الى آخر المجلس تعظيما للفتيا وحديث الدرة غير صحيح لان الخلاف والمناظرة
بينهم في مسالة العول اشهر من ان يخفى على عمر رضي وكان عمر رضي الين للحق وان صح فيحمل على انه
اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لا عن بيان مذهبه فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو
حق عنده لئلا يكون

شيطانا اخرس لسكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة عليه وكان ابن عباس رضه انما اعتذر عن الكف
عن المناظرة التي لم تكن واجبة عليه ولما شرطنا مضي مدة التامل لم ترد الشبهة التي ذكرتم وهي ان السكوت
قد يكون للتامل مسئلة لو اختلفت الصحابة رضه في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا
واما في غير الصحابة فكذا عند بعض مشايخنا وبعضهم خص ذلك بالصحابة لولا يجوز ان يظن بهم
الجهل اصلا نظيره انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد
الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد
واختلفوا في الجد مع الاخ فعند البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد
قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في علة الربوا فعندنا العلة هو القدر مع الجنس وعند الشافعي
الطعم مع الجنس وعند مالك الطعم والادخار مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به احد
واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين
وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين في المسئلتين فالقول بثلث الكل في احديهما
وثلث الباقي في الاخرى ثالث لم يقل به احد واختلفوا في فسخ النكاح في العيوب الخمس فعند البعض
لا فسخ في شيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في كل منها فالفسخ في البعض دون البعض
ثالث لم يقل به احد ويعبر عن هذا بعدم القايل بالفصل واختلفوا في الخارج من غير السبيلين
فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة واجب فشمول
العدم او شمول الوجوب ثالث لم يقل به احد وايضا الخارج من غير السبيلين ناقض عندنا لا
مس المرأة وعنده المس ناقض لا الخارج فشمول العدم او شمول الوجود ثالث لم يقل به احد وقال

بعض المتاخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم
يجز احداثه والا جاز مثال الاول الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع
منتف اجماعا اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لان الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا
مركبا فما به الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه ثم الجد مع الاخ اتفاق الفريقين
واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني الامثلة الاخيرة فانه ليس في كل صورة الا مخالفة مذهب
واحد لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا
في مسئلة يلزم ان يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان عند ابن مسعود في المتوفى
عنها زوجها عدتها بوضع الحمل وابو حنيفة وافقه في ذلك ولم يوافقه في ان المحروم يحجب حجب النقصان
عنده ولم يقل احد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الحجب منتف اجماعا اما
عند ابن مسعود فلثبوت الثاني واما عند غيره فلانتفاء الاول ومثل هذا كثير فان المجتهدين وافقوا
بعض الصحابة في مسئلة مع انهم خالفوا ذلك البعض في مسئلة اخرى اقول التمسك بالاجماع
المركب وبعدم القايل بالفصل مشهور في المناظرات وابطاله على الوجه الذي نقلته عن بعض
المتاخرين ليس بحق بل الحق في ذلك والله اعلم انه ان كان الغرض الزام الخصم يكون مقبولا في هذا
الغرض كما يقال ان الوجوب في الحلي ان الوجوب في الضمار لا يخلو من ان يكون ثابتا اولا فان كان
يكون ثابتا في الحلي قياسا وان لم يكن ثابتا في الضمار يكون ثابتا في الحلي يلزم العدم في الضمار مع
العدم في الحلي فهذا منتف اجماعا فهذا لا يفيد حقية الوجوب في الحلي لكن تفيد نفي ما قاله الشافعي
فانه لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم القولان وهو منتف عندك فيه اما ان لم يكن الغرض الزام
الخصم

بل الظاهر ما هو الحق انا فاعلم ان التفصيل الذي اختاره بعض المتأخرين وهو ان القول
الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه كلام غير مفيد لانه لا خفاء في ان القول
الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان مردودا والخصم يسلم هذا المعنى لكنه يدعي ان القول
الثالث مستلزم لابطال ما اجمعوا عليه في جميع الصور اما في مسئلة واحدة كما في العدة
وحرمان الجد واما في مجموع المسئلتين ففي مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين احد الشقين
ثابت وهو ثلث الكل في كليهما او ثلث الباقي في كليهما فثلث الكل في احدهما دون الآخر مخالف
للاجماع وكذا في الفسخ بالعيوب وفي مسئلة الخارج من غير السبيلين احدى الطهارتين
واجبة اجماعا فالقول بان لا شيء منهما واجب مبطل للاجماع وكذا الحلي والعقار وكذا القول
بان العدة المذكورة بوضع الحمل مع انتفاء الحيض المذكور مبطل للاجماع فان كان في كل
صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم ذلك فلا بد من ضابط وهو ان القولين
ان كانا اشتركا في امر هو في الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية يكون القول الثالث
مستلزما لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلك نقول ان المختلف محل واحد او حكم متعلق
بأكثر من محل واحد اما الاول فكمسئلة العدة والجد مع الاخ فان القولين يشتركان في ان العدة
لا تنقضي بالاشهر وحدها وان الجد لا يحرم وكل منهما امر واحد هو حكم شرعي واما مسئلة الربوا
فعلته القدر مع الجنس والطعم مع الجنس لا يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي ولو جعل
مفهوم احد الامرين او احد الامور امرا واحدا فذلك ليس بامر هو في الحقيقة واحد بل
واحد اعتباري ولو كان امرا واحدا فليس بحكم شرعي بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين

فان

فان الواجب احد الغسلين اما الوضوء او غسل المخرج فهما اشتركا في امر واحد هو حكم شرعي وهو وجوب التطهير
فالتطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي فالقول
بان لا شيء من التطهير واجب خلاف الاجماع اما القول بان كل واحد واجب فلا يكون مخالفا للاجماع
ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فشمول الوجود مخالف للاجماع فنقول الافتراق هنا
ليس حكما شرعيا اي لم يحكم الشرع بان المنافاة ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم احدهما وجود الآخر
بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا اخبرت امرأة ان زوجها الغائب مات فتزوجت
وولدت فجاء الزوج الاول فعندنا يثبت نسب الولد من الزوج الاول وعند الشافعي من الاخير
فثبوته من كليهما او عدم الثبوت من احدهما منتف اجماعا ففي هذه الصورة الافتراق حكم شرعي
واما الثاني فاما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في صورة مع العدم في الاخرى وعند البعض
عكس ذلك كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلا منهما ناقض او ليس شيء منهما ناقضا لا يكون
خلاف الاجماع فان القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول ابي حنيفة في مسئلة المس ولقول
الشافعي في مسئلة الخروج وليس في شيء منهما مخالفة الاجماع ولو جعل الحكمان حكما واحدا كما
يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه في المس قول ابي حنيفة وعكسه قول الشافعي فهما اشتركا
في امر واحد ولو جعل احد الافتراقين مشتركا فقد مر ولو قيل اشتركا في حكم شرعي وهو عدم
جواز الصلوة فان من احتجم ومس المرأة لا يجوز صلوته بالاجماع اما عندنا فللاحتجام واما
عنده فللمس فالذي يخطر ببالي ان لا يقال ان هذه الصلوة باطلة اجماعا لان الحكم عندنا انها لا تجوز
للاحتجام والحكم عنده انها لا تجوز للمس وكل من الحكمين منفصل عن الآخر لا تعلق لاحدهما بالآخر

فيمكن ان ابا حنيفة يكون مخطئا في الخروج مصيبا في المتن وان في يكون مخطئا في المتن مصيبا في الخروج وليس بضرورة كونه مخطئا في احدهما مخطئا في الاخر واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في الصورتين وعند البعض العدم في الصورتين ويسمى هذا عدم القايل بالفصل واما الاجماع المركب فاعم من هذا كمسئلة الزوج مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الثابت شمول الوجود او شمول العدم فيجب ان ينظر ان شمول الوجود وشمول العدم ان كانا مشتركين في حكم واحد شرعي فيكون الافتراق ابطالا للاجماع نظيره انه ليس للاب والجد اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم مشتركان في حكم شرعي وهو وجوب المساواة فان الجد كالاب شرعا عند عدم الاب فالمساواة بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع الابوين او الزوجة فان مساواة الزوج والزوجة في ان للام ثلث الكل او ثلث الباقي لم تعهد حكما شرعيا وكذا في العيوب الخمسة المساواة بينها لم تعهد حكما شرعيا واما ان يكون عند البعض الوجود في احدهما مع العدم في الاخر وعند البعض الوجود في كليهما او العدم في كليهما كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي وجوازهما عند ابي حنيفة فجواز النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما او جواز الفرض دون النفل خلاف الاجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فان الثاني يفيد الملك عند ابي حنيفة دون الاول وعند الشافعي في كل منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتها الملك وافادة الملاقيح لا البيع بالشرط خلاف الاجماع هذا غاية التحقيق في هذه المسئلة واما الثاني ففي اهلية من ينعقد به وهي لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة

الثابت ٤

الاجماع ٤

يسقط

ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها وليس من الامة على الاطلاق والعدالة بالتعصب او السفه وكذا المجون اعلم ان البدعة لا تخلو عن احد الامرين اما تعصب واما سفه لانه ان كان وافر العقل عالما بقبح ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو التعصب وان لم يكن وافر العقل كان سببها السفه خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التامل واما المجون فهو عدم المبالات فالمفتي الماجن هو الذي يعلم الناس الحيل واما عامة الناس ففيما لا يحتاج الى الراي كنقل القرآن وامهات الشرايع داخلون في الاجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة بهم اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما اجماع يفيد قطعية الحكم اي سند الاجماع لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثاني اجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة تاكيد فنقل القرآن وامهات الشرايع من هذا القبيل والاجماع الاول لا ينعقد ما بقي مخالف واحد وهلك المخالف او مخالف آخر في عهد آخر لا يكفر بالمخالفة واما الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم قطعي بدونه فليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر جاحد الاجماع بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف احد يكفر وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة لانهم هم الاصول في امور الدين والبعض بعترة الرسول عم لطهارتهم عن الرجس والبعض باهل المدينة لقوله عم ان المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد الآن هذه الامور زايدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من ذلك وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله عم عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقي احد من اهله لا يكون اجماعا

طيبة خ

ورىما كان اختلفت الصحابة والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد عامة المومنين

ممن هو احد حطلقم والمراد بالامة المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عم

والصحابة رضي عنهم اجمعين دون اهل البدع واما الثالث ففي شروط انقراض العصر ليس شرطا عندنا

وعند الشافعي شرط ان يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر

توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا مسئلة شرط البعض كونه في مسئلة غير مجتهد

فيها في الصحابة فجعلوا المتقدم مانعا من الاجماع المتاخر لان ذكر المخالف انما اعتبر خلافه لدليله

لا لعينه ودليله باق ولانه تضمن هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة رض والمختار عدم الشرط

لان المعتبر اتفاق اهل العصر وقد وجد ودليله كان دليلا لكنه لم يبق كما في انزال نفي بعد

العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكرنا علم ان الضلال اما ان يكون بالنظر الى الدليل

اي لا يكون الدليل معروفا بشرائط واما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل اي يكون

الدليل معروفا بشرائط ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو حق عند الله فان ارادوا

بتضليل الصحابة في المعنى الاول فلا نم لزومه لان الصحابة اذا اختلفوا واقام كل واحد منهم

الدليل معروفا بشرائط لا يكون احد منهم ضالا ولا مخطئا بالنظر الى الدليل نعم لو انعقد الاجماع

بعدهم على احد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الآن دليلا لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع

لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل لم يكن قبل ذلك معروفا بشرائط فلا يكون تضليلا بالنظر الى

الدليل وان ارادوا المعنى الثاني فلا نم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل تضليل

كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه لو وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق لا تعدوهم ومع ذلك لا شك

ان احدهم

ان احدهم مخطئ نظرا الى الحكم لان الحق عند الله تعالى واحد عندنا فالحاصل انهم ان ارادوا

بالتضليل التضليل بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير لازم لان دليلهم كان دليلا في ذلك

الزمان لكنه لم يبق دليلا في زمان حدوث الاجماع وان ارادوا التضليل بالنسبة الى الواقع

فلا نم امتناعه لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف في مسئلة فلا شك ان احدهما

بالنسبة الى الواقع والى علم الله تعالى مخطئ وضال واما الرابع ففي حكمه وهو ان يثبت الحكم

يقينا حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين فان قيل الوعيد متعلق

بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بل بكل واحد والا لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة

اول الآية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين في الوعيد

نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اي نجعله واليا لما تولى من الضلال ووجه الاستدلال

انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المومنين في الوعيد ولا شك ان مشاقة الرسول

وحدها توجب الوعيد فلو لا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة

وكان الكلام ح ركيكا كما لو قال من يشاقق الرسول ويأكل الخبز واذا كان اتباع غير سبيل

المومنين حراما ولا شك ان اتباع سبيل من السبل واجب لقوله تعالى قل هذه سبيلي الآية فيكون

الواجب اتباع سبيل المومنين ثم سبيل المومنين لا يمكن ان يكون عين ما اتى به النبي عم لانه

لو كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عم فيكون المعطوف اي الاتباع عين المعطوف

عليه وهو المشاقة ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المومنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي عم

لانه لو كان كذلك كان ما اتى به النبي عم غير سبيل المومنين فيكون اتباعه داخلا في الوعيد فيكون

سبيل المومنين مجموعا مركبا مما اتى به النبي عم ومن غيره

فهذا الغير واجب الاتباع فان شرط لكونه واجب الاتباع اتفاق الامة حصل المطلوب وان لم [يكون]
فمع عدم الاتفاق لو كان واجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق اولى ان تكون واجب الاتباع فان قيل
ان كان سبيل المومنين مركبا مما اتى به النبي عم ومن غيره فما اتى به النبي عم يكون غير سبيل المومنين
فاتباعه يكون في الوعيد قلنا لا نكون غير سبيل المومنين لان جزء الشيء لا يصدق عليه انه غيره [داخلا]
كما لا يصدق عليه انه عينه لان من له عشرة دراهم فقط يصدق ان نقول ليس له عشرة دراهم [غيرا]
مع انه يملك اجزاء العشرة واعلم ان هذا الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس بقوي لانه يمكن
ان يكون ما اتى به النبي عم غير سبيل المومنين مع انه لا يكون المعطوف غير المعطوف عليه لان مفهوم
مشاقة الرسول غير مفهوم اتباع غير سبيل المومنين وهذه الغيرية كافية لصحة العطف كقوله تع
اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول عين اطاعة الله تع في الوجود الخارجي لقوله تع
ومن يطع الرسول فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم وقوله تع كنتم خير امة والخيرية توجب
الحقية فيما اجمعوا عليه لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تع فماذا بعد الحق الا الضلال فلا شك
ان الامة الضالين لا تكون خير الامم على انه قد وصفهم بقوله تامرون بالمعروف وتنهون عن
المنكر فاذا اجمعوا على الامر بشيء يكون ذلك الشيء معروفا فاذا نهوا عن الشيء يكون ذلك الشيء منكرا
فيكون اجماعهم حجة وقوله عز وجل وكذلك جعلناكم امة وسطا والوساطة العدالة ومنه قال
اوسطهم وكل الفضايل منحصر في التوسط بين الافراط والتفريط فان رؤس الفضايل الحكمة
والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة بين الجربزة
والغباوة فتوسطه ان ينتهي القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد

الذى وجب ان يتوقف عليه ولا يتعمق فيما ليس من شانه التعمق كالتفكر في المتشابهات والتفتيش
في مسئلة القضاء والقدر والروح بمجرد العقل في المبدإ والمعاد كما هو داب الفلاسفة والعفة
هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة والخمود والشجاعة نتيجة
تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور والجبن وانما يجب فيها التوسط لان
النفس الحيوانية هي مركب للروح الانسانية فلا بد من توسطها لئلا تضعف عن السير ولا
تجمح بل تنقاد للروح ثم التوسط في هذا المجموع اي الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة فلهذا
فسر الوساطة بالعدالة فالعدالة تقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم وتنفي الزيغ عن سواء
السبيل وقوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عم ما راه المومنون حسنا فهو عند الله حسن
هذه من الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة فقوله ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه
واما غيره من الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر حجة قطعية ليست بقوية وما ذكر
من اخبار الآحاد فبلوغ مجموعها الى حد التواتر غير معلوم والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده
فيجب ان يكون الدلايل الدالة على انه دليل قاطع قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب فانا
اذكر ما سنح لخاطري فاقول القضايا المتفق عليها نوعان احدهما ما اتفق عليه جميع الناس
نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان يكون يقينيا ايضا من المتواترات والمجربات
لان الناس لو اتفقوا على قضية فان لم تكن ثابتة عندهم فتواطيهم على الكذب مما يحيله العقل
اذ لولا ذلك يلزم القدح في المتواترات وان كانت ثابتة عندهم فحكم العقل به ان لم يتوقف
على السمع فان كان واجبا على تقدير تصور الطرفين في نفس الامر بديهة او كسبا فهو المطلوب وان كان
واجبا في اعتقادهم الا انه خطا

فوقوع الخطاء بحيث لم يتنبه عليه احد من الانبياء والحكماء والعلماء وغيرهم في الازمنة المتطاولة
يوجب ان لا اعتماد على العقل اصلا وايضا الحكم العقلي ليس معناه الا انه ما يقع في العقول
وان لم يكن واجبا اصلا بل وقع اتفاقا والاتفاقي لا يكون (كالوجوب في نفس الامر) ولولا ذلك يلزم القدح في الجواب وان
توقف على السمع فان حكم العقل بوجوب قبوله بان الحكم بامتناع الكذب من قايله فهو (هو غير مطـ) للمطلوب
وان لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبوله من غير وجوب باطل لما مر فان قلت لم لا يجوز ان واحدا
من اهل الشوكة حكم به واتبعه من تابعه ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كما نشاهده من الرسوم الحادثة
قلت كلا ممتنع ان يعتقد الناس انه حسن او قبيح عند الله فلا يرد ذلك على ان الانبياء
واهل الحق لم يخافوا ان يعنتهم الناس على ترك الرسوم بل رفضوها وهم قد اعتقدوا ما كان
بعدها وايضا مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواترات في الماضية ولم يقدح فيها والثاني ما اتفق
عليه المجتهدون من امة محمد عم في عصر على امر فهذا من خواص امة محمد عم فانه خاتم النبيين
ولا وحي بعده وقد قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولا شك ان الاحكام التي ثبتت بصريح الوحي
بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة ولو لم يعلم احكام تلك الحوادث من الوحي الصريح
وبقيت احكامها مهملة لا يكون الدين كاملا فلا بد من ان يكون للمجتهدين ولاية استنباط احكامها
من الوحي فان استنبط المجتهدون في عصر حكما واتفقوا عليه يجب على اهل ذلك العصر قبوله لان
اتفاقهم صار بينة على ذلك الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا
واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وقوله تعالى وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما
جاءتهم البينة وايضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة الاية تدل على وجوب اتباع كل

اهل؟ — البايع — من القضايا المتفق عليها الاذ اليقين — واحد؟

قوم

قوم طايفة للمتفقهة فان اتفق الطوايف على حكم لم يوجد فيه وحي صريح وامروا اقوامهم به يجب
قبوله فان اتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله تعالى اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاولوا الامر ان كانوا ائمة المجتهدين فاذا اتفقوا
على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا ائمة الحكام فان لم يكونوا مجتهدين
ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من اهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون فاذا سالوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن في السؤال فايدة
فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعده وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما
بعد اذ هداهم يدل على انه لا يلقي في قلوب قومهم العلماء المهديون خلاف الحق لكونه ضلالا
لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها
قد افلح من زكيها تدل على ان النفس المزكاة يلهمها الله الخير والشر لا سيما عند الاجتماع
والنفس المزكاة هي المشرفة بالعلم والعمل وايضا العلماء لما قالوا ان الاجماع حجة
قطعية مع اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا الا ان يكون الدليل الدال عليه قطعيا
فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار بانه قد وصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية
فلولا ذلك لا يكون كلامهم الا كاذبا والقايلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون
الكثيرون غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطئهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا
لانه لا يفيد القطعية عندهم ولا الاجماع للدور بقي الدليل الذي هو الوحي فصار كان كل
واحد قال انه وصل الي من الكتاب او السنة ما يدل على انه حجة قطعية ولو قالوا هذا القول

لما مر؟

كان الدليل على انه حجة وحيا متواترا على ان الاجماع الذي ندعي انه حجة اخص الاجماعات فان
قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة وقوما قالوا اجماع اهل العترة حجة ونحن لا نكتفي بهذا
بل نقول لا بد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة فادلتهم تدل
على مطلوبنا والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله عم يد الله على الجماعة وقوله من خالف
الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله عليكم بالسواد الاعظم فالغرض من هذا ان
الادلة الدالة على انه حجة قد وصلت الى العلماء بحيث توجب العلم اليقين ثم الاجماع على مراتب
اجماع الصحابة ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روي فيه خلاف فهذا
اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين والاجماع الذي
ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا واما الخلاف في السند والناقل يجوز ان يكون
سند الاجماع خبر الواحد او القياس عندنا وعند البعض لا بد من قطعي قلنا يكون الاجماع لغوا
حج وكونه حجة ليس من قبل دليله بل لعينه كرامة لهذه الامة واما الناقل فكما ذكرنا في نقل السنة

الركن رابع القياس وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك
بمجرد اللغة اي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس
فقد قيل عليه ان التعدية توجب ان لا يبقى الحكم في الاصل وهذا باطل لان التعدية في اصطلاح
الفقهاء المعنى الذي ذكرنا وايضا لا تشعر بعدم بقائه في الاصل بل تشعر ببقائه في الاصل في وضعها
اللغوي الا يرى ان تعدية الفعل هي ان لا تقتصر على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا
كما هو متعلق بالفاعل فالمراد هنا ان لا تقتصر ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت في الفرع

ايضا

ايضا والاضافة الى ان يقال تعدية الحكم المتحد لان التعدية لا يمكن الا وان يكون الحكم متحدا من حيث
النوع وانما الاختلاف يكون باعتبار المحل وقوله لا تدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص وذكر
هذا القيد واجب لاتفاق العلماء على الفرق بين دلالة النص والقياس وبعض اصحابنا
جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس تبيين ان العلة في الاصل هذا
ليثبت الحكم في الفرع ذكر فخر الاسلام ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالركن ما يتقوم
به الشيء والحكم الاثر الثابت بالشيء والمراد ان الشيء الذي يتقوم ويتحقق به القياس هو العلة
اي العلم بالعلة ثم التعدية من اثر القياس فالقياس هو تبيين ان العلة في الاصل هذا الشيء
ليثبت الحكم في الفرع فاثبات الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة القياس والغرض منه واما
قلنا ليثبت الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي لا يكون هذا التعليل
قياسا وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم في الفرع لان اثبات الحكم في
الفرع معلل بالقياس والعلة لا بد ان تكون خارجة عن المعلول وعلة اثبات الحكم في الفرع
ليست الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهو
يفيد غلبة الظن بان الحكم هذا لا انه مثبت له ابتداء اي القياس يفيد غلبة ظننا
بان حكم الله تعالى في صورة الفرع هذا فما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لا ان القياس
مثبت للحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا ما قالوا ان القياس مظهر لا مثبت
واصحاب الظواهر ينفونه فبعضهم على ان لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم على ان لا عبرة له
في الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولما كان الكتاب تبيانا لكل حكم
يكون كل الاحكام مستفادا من الكتاب

والقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم به ولئن كان المراد القرآن فالتمسك به كما ذكرنا
في قوله تبيانا لكل شيء وقولهم فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا لفظ الحديث
هكذا لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا الى آخره
ولان العمل بالاصل ممكن وقد دعينا اليه قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي اي دعينا الى
العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية وانما دعينا اليه بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي
الي الآية فكل ما لا يوجد في كتاب الله محرما لا يكون محرما بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية
ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان القطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تفرق
الضمير يرجع الى الاثبات المذكور في حقه تعالى ولانه طاعة الله تعالى اي الحكم الشرعي طاعة الله تعالى
والمراد بالحكم هنا المحكوم به ولا مدخل للعقل في دركها كالمقدرات مثل اعداد الركعات
وساير المقادير الشرعية التي لا مدخل للعقل في دركها بخلاف امر الحرب وقيمة المتلفات
ونحوهما فان العمل بالاصل لا يمكن وهي من حقوق العباد وهي تدرك بالحس او العقل
فقوله بخلاف امر الحرب جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس
والعمل بالرأي اتفاقا فصح ثبوت بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور
وكذا امر القبلة اي يدرك بالحس او العقل اما بالشمس او بمحاذات الكواكب ونحوهما والاعتبار
محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية فان النص المتمسك به للقايسين قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ يدل عليه سياق الآية وقوله تعالى وشاورهم في الامر محمول
على امر الحرب

اي ان تمسك به احد على صحة العمل بالرأي في الاحكام الشرعية نقول انه محمول على امر الحرب ولنا
قوله تعالى فاعتبروا والاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فاللفظ
عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد الشيء الى نظيره اي الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره واشتقاقه
من العبور والتركيب يدل على التمييز والتعدي فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس
اشارة لان الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام له والقياس يكون بطريق
المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ لكن يثبت القياس
دلالة اي كما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة كان على تقدير ان المراد بالاعتبار رد الشيء
الى نظيره فالآن نسلم ان المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس بطريق دلالة النص الذي يسمى
فحوى الخطاب وطريقها اي طريق دلالة النص في هذه الصورة انه في النص ذكر الله هلاك قوم بناء على سبب
وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار ليكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك
الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمه فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا
المعنى نفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس
قال الله تعالى في سورة الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من
حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا
يا اولي الابصار فعلى تقدير ان يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا عن مثل هذا
السبب لانكم ان اتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما دل فاء التعليل على ان قوله فاعتبروا
جعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما يكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية
كلية

ومن انكار علم بوجود السبب يجب الحكم عليه بوجود المسبب حتى لو لم تقدر هذه القضية الكلية
لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا لو كان الحكم الكلي صادقا فيكون صحة هذا الجزئي
صادق فاذا ثبتت القضية الكلية ثبت وجود القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى نفهم من
لفظ الفاء وهي للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة النص لا قياسا فلا يلزم الدور
وهو اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذي يعرف
فيه العلة استنباطا واجتهادا ونظيره اي نظير القياس وانما اورد هذا النظير هنا لانه ذكر
ان القياس في الاحكام الشرعية اعتبار حسب الاعتبار في الامور التي يتعظ بها اراد ان
يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة قوله عم الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا
ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح تصرف الى قوله مثلا بمثل اي يصرف الايجاب الى قوله مثلا
بمثل كلمة قوله يدا بيد فان مقبوضة يصرف الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا اللازم فيكون
هذه الحال شرطا والربا بالمثل القدر لانه روى ايضا كيلا بكيل ثم قال الفضل ربوا اي الفضل على
القدر لانه فضل خال عن عوض بحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها والداعي الى
هذا الحكم القدر والجنس لانهما تثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في ساير المكيلات
والموزونات اعتبرناها بالحنطة وايضا حديث معاذ ثم عطف على قوله فاعتبروا وحديث
ان النبي عم لما بعث معاذا الى اليمن قال له بم تقضي قال بما في كتاب الله قال فان لم تجد
في كتاب الله قال اقضي بما قضى به رسول الله عم قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله قال اجتهد
برايي فقال عم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله وقد روينا ما هو كياس عنهم

في آخر

في آخر كتاب السنة وهو قوله عم ارايت لو كان على ابيك دين وحديث قبلة الصائم وعمل الصحابة ومناظرتهم فيه
اي في القياس انتهى من [illegible] ثم شرع في جواب الدلايل المذكورة على نفي القياس فقال ويكون الكتاب تبيانا
بمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ فلما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون
دالا على الحكم للمقيس بطريق التبيان واما قوله ولا رطب ولا يابس فكل شيء يكون في كتاب الله بعضه
لفظا وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا والحكم في المقيس يكون موجودا
فيه معنى وفي ذلك تعظيم شان الكتاب والعمل به لفظا ومعنى اي في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب
واعتبار نظيره في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس واما منكرو القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب
فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه واخراج الدرر المكنونة عن بحار معناه وجهلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا
وان لكل حد مطلعا وقد وفق الله العلماء الراسخين العارفين دقايق التاويل بكشف قناع
الاستار عن جمال معاني التنزيل وانكاره عم لقياس بني اسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم لا ينفيه
في قياسنا والعمل بالاصل اي الاستصحاب عمل بلا دليل لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على
بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود وقوله لا اجد ليس اخبارا به اي بالعمل بالاصل
بل بالعمل بالنص اي بل هو امر بالعمل بالنص وهو خلق لكم ما في الارض جميعا فكل ما لم يوجد حرمته فيما
اوحي الى النبي عم يكون حلالا لقوله خلق لكم ونحن نقول ايضا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا مما في الارض
بطريق القياس لانه قياس في مقابلة النص والظن كاف للعمل جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما
فيه شبهة وهو تصرف في حقه بما خذه ولا نعمل به اي بالقياس فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب عن قوله لا
مدخل للعقل في دركها فصل شرطه اي شرط القياس اعلم ان للقياس اربع شرايط اولها
ان لا يكون حكم الاصل

اي المقيس عليه مخصوصا به اي بالاصل بنص كشهادة خزيمة والاحكام المخصوصة بالنبي عم ولئلا يكون حكم
الاصل معدولا عن القياس هذا هو الشرط الثاني وهو اما بان لا يدرك بالعقل كاعداد الركعات او يكون مستثنى
عن سننه كاكل الناسي فانه ينافي ركن الصوم اي العدول عن القياس باحد الامرين اما انه لا يدرك العقل
حكم الاصل له لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس اي
عن طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كاكل الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر
من كل ما دخل في الجوف ولما كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطأ على الاكل
ناسيا وكتقوم المنافع في الاجارة فانه مستثنى عن سنن القياس لانه اي التقوم يعتمد الاحراز والاحراز
يعتمد البقاء ولا بقاء للاعراض وان منع استحالة بقاء الاعراض فنقل من الاعراض اي المنافع لا شك في استحالة
بقائها فالقياس يقتضي عدم تقوم كلها لا يبقى ولما كان تقومها مستثنى عن سنن القياس لا يقاس
تقوم المنافع في الغصب على تقومها في الاجارة وان يكون المعدى حكما شرعيا هذا هو الشرط الثالث وهو
واحد مقيد بقيود كثيرة وهي منها ثابتا باحد الاصول الثلثة اي الكتاب والسنة والاجماع من غير
تغيير له وهو متعلق بالمعدى هو نظيره اي الى فرع يكون نظيرا للاصل ولا نص فيه اي في الفرع والمراد
نفي حال على الحكم المعدى او عدمه لاطلاق النص فلا تثبت اللغة بالقياس هذا تفريع قوله حكما شرعيا
وانما لا تثبت اللغة بالقياس لما بينا في الحقيقة والمجاز ان في الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس
للابلق ونحوهما وقد يراعى المعنى كما في القارورة والخمر لكن رعاية المعنى انما هي للوضع لا لصحة الاطلاق
حتى لا يطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لاولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من
بين سائر الالفاظ كلفظ الخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو المخامرة فلا يطلق على سائر الاشربة لانه لا يطلق

فلا نزاع فيه لكن لا يحمل عليه حتى اريد الحقيقة او اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب وكذا الزنا للواطة او لا فالا
الذي اراد اهل اللغة فيكون امرا لا يطلق ركن الكل هذا تفريع قوله من غير تغيير لان الحكم في الاصل وهو العلم
حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها وكذا تعليل الربا
بالطعم فانه يوجب في العدديات حرمة مطلقة وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي حتى لو زوجي
التساوي لا يبقى الحرمة في الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية التساوي في العدديات
لان التساوي في الاصل انما هو بالكيل والعدديات ليست بمكيلة والتساوي بالعدد غير معتبر
شرعا ولا يصح قياس الخطاء على النسيان في عدم الافطار هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره لانه
ليس نظيره لان عذر الخاطئ دون عذر الناسي ولا يصح لزكاة في الفرع نص هذا بيان تفريع قوله ولا نص
فيه لانه لو كان موافقا للنص فلا حاجة اليه ولو كان مخالفا ابطل النص وفي قوله فلا حاجة
اليه وفي قوله يبطل ترجيح للقياس ولذا لا يعتبر اي القياس حكم النص هذا هو الشرط الرابع فلا
يصح شرطية التمليك في طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانها تغير حكم قوله تع فكفارته اطعام
عشرة مساكين وكذا اشتراط الايمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل يخالف اطلاق النص
وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله عم الى اجل معلوم وايضا لم يتعد الى ما فيه كما هو
في الاصل وهذا بيان ان في قياس جواز السلم الحال على المؤجل فسادين احدهما انه مغير للنص
والثاني ان الحكم لا يتعدى كما هو في المقيس عليه بل يتعدى بنوع تغيير وقد بينا في الشرط الثالث بطلان
هذا لان في الاصل جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه ليمكن تحصيله فيه وهنا اسقط فان قيل
انتم غيرتم ايضا قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم
القليل

من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر اي فلم ان
علة الربوا هي القدر والجنس والقدر اي الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه
الربوا فهذا التعليل مغير للنص وكذا في دفع القيمة في الزكوة اي غيرتم النص وهو قوله عم في خمس
من الابل السائمة شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة وفي صرفها الى واحد اي
غيرتم النص الدال على صرفها الى جميع الاصناف وهو قوله تع انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية
بالتعليل بالحاجة اي فلتم ان العلة وجوب دفع حاجة الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيم بل اكمل
لان الدراهم والدنانير خلقت لتحصيل جميع الاشياء التي تندفع بها الحاجة وفي دفع عين الواجب يندفع
الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير الى ذلك الشيء بل يحتاج الى غيره وقد فلتم عد الاصناف لبيان
مواقع الحاجة فالعلة هي دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد يندفع فيها الحاجة فالتعليل بالحاجة
في الصورتين مغير لحكم النص وفي جواز غير لفظ التكبير للافتتاح اي غيرتم النص وهو قوله عم وربك فكبر
بالتعليل بانه المراد تعظيم الله فيجوز باي لفظ كان نحو الله اجل واكبر وفي ازالة الخبث بغير الماء اي غيرتم
النص وهو قوله عم الماء طهور وقوله حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء قلنا المراد التسوية بالكيل
وهي لا يتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية في قوله الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة
شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهو لا يتصور الا في الكثير فلا نم انه يتناول بيع القليل والكثير كما يقال
لا تقتل حيوانا الا بالسكين معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل
حيوان لا يقتل بالسكين كالقمل والبرغوث لا يدخل تحت النهي وانما كان تغييرا لو كان الاصل
واجبا لعينه وليس كذلك فان الصدقة حلت مع وسخها ضرورة دفع الحاجة وهي مختلفة فلا بد

من جواز دفع القيم اي انما كان التعليل في دفع القيمة تغييرا للنص لو كان الاصل وهو الشاة
مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لاحق للعباد فيها وانما هي
حق الله تعالى لكن سقط حقه في صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة النص وعدا ارزاق الفقراء
بقوله الا على الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء مالا مسمى ثم امر باداء تلك المواعيد من الارزاق
المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الاداء الا بالاستبدال فيكون متضمنا للامر بالاستبدال كالسلطان
يعد مواعيد مختلفة ثم يعطي بعض وكلائه بادائها من مال معين عنده يكون لاذنا بالاستبدال
فكذلهنا فثبت هنا حكمان جواز الاستبدال وصلاحية عين الشاة للزكوة مصروفة
الى الفقير فالحكم الاول ثبت بدلالة النص واما الحكم الثاني المستفاد من قوله في خمس من الابل
السائمة شاة فقد عللناه بالحاجة فان الصدقة مع وسخها حلت لهذه الامة لاجل الحاجة
بعد ان لم تكن في الامم الماضية فاذا كانت عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير للحاجة تكون
قيمتها صالحة ايضا بهذه العلة فالتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل
التغيير في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع
التعليل في حكم آخر ليس فيه تغيير النص وهذا معنى قول فخر الاسلام فصار التغيير مجامعا
للتعليل بالنص لا بالتعليل وقد قال ايضا فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع
لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقوم
وعديناه الى سائر الاموال معناه ان الصدقة تقع لله تعالى بابتداء يد الفقير قال عم الصدقة تقع
في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ففي حال ابتداء يد الفقير تقع لله تعالى وفي حال بقاء يد الفقير

نصيب للفقير فقوله صلاح الصرف اي صلاح المحل وهو تعين الشاة مثلا للصرف الى الفقير وقوله النصيب علة غائية
للصلاح اي صلاحية الشاة للصرف الى الفقير ليصير مصروفا اليه بدوام يد فقوله الى الفقير يتعلق بالصرف
وبابتداء اليد يتعلق بالوقوع وكنصيب يتعلق بالصلاح وبدوام يد يتعلق بقوله مصروفا
وقوله حكما اي عيانا ضمن صار فهذا الحكم هو الحكم الثاني المذكور وفي قوله ان الصدقة واقعة في الابتداء
لله تعالى وفي البقاء مصروف الى الفقير بيان ان الصدقة ليست في الابتداء حق الفقير حتى
يلزم تغيير ح غير لونه ومنع المسلم بيع العبد من مشكلات كتب اصحابنا في الاصول
وذكر الاصناف لعد المصارف فان قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية ذكروا ان اللام
للعاقبة لا للتمليك وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم ح دفع ملك شخص الى شخص
آخر وانما قلنا ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات والفقراء لا يمكن ان يراد بهما الجميع
لما عرفت ان حرف التعريف لو ادخل على الجمع يبطل الجمعية ويراد الجنس وايضا في هذا الموضع
لو اريد الجمع لكان المراد جمعا مستغرقا فمعناه ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين ونحو
غيرهم لما علما انه ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم
واحد على انه ان اريد هذا يبطل مذهب الشافعي ايضا فلما لم يكن الجمع لما كان المراد الجنس فيراد
ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة
لا للتمليك الذي يوجب التوزيع على الافراد فيكون لعد المصارف والتكبير لتعظيم اسمه فاداء
القيمة وذكر لفظ آخر يكونان في معنى المنصوص اعلم ان بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء و
العظمة فانه جاء في الاحاديث الالهية الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فالكبرياء صفة الله تعالى

بمنزلة

فان قيل هب ان قلع الخبث وازالته بالماء معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول وهو عدم تنجس الماء باول الملاقاة قلنا لا باس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه ملتزم لضرورة دفع الحرج

بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول يدل على الظهور والثاني على البطون
فلا يكون الله اعظم واجل بمعنى اكبر لكن نقول قوله تعالى وربك فكبر لا يراد به قل هو الله اكبر
لانه لو قيل وربك قل الله اكبر لا يفيد معنى وربك فعظم اي قل او افعل ما فيه تعظيم الله تعالى — فمعناه
والفرق الذي ذكروا بين الكبرياء والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع العبد اثبات ذكر المعنى بل الوسعة
ذكر اسمه بالتعظيم والاجلال واثبات المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والاجلال على انه ليس
لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لاستمالها كانت من جنس واحد فاذا كان المقصود
التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر وقوله فاداء القيمة راجع الى مسئلة دفع القيمة
وانما ذكر ههنا لان فيه وفي مسئلة التكبير معنى مشتركا وهو كونهما في معنى المنصوص جمعهما في سلك
واحد واستعمال الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل مائع يصلح لها اعلم انه ان اورد الاشكال على
قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام الماء طهور فغير وارد لانه لا يدل على ان غير الماء
ليس بطهور وان اورد على قوله عليه السلام حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء فوارد والجواب ان الاستعمال
الماء ليس مقصودا بالذات وانما لا يزول الحدث بسائر المائعات لكونه غير معقول في الاصل وهو
الماء بخلاف الخبث فان ازالته معقولة ولا يقال ان يلزمه امر غير معقول دفعا للحرج وهو ان لا
يتنجس كل ما يصل اليه لان الماء مطهر طبعا فيزول به كلاهما وغيره كالخل مثلا قالع يزول به الخبث
لا الحدث فان قيل لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجبت النية كالتيمم قلنا يأتي الجواب
في فصل المناقضة فصل العلة قبل المعرف وتسمى بالعلامة اختلفوا في تعريف
العلة فقال البعض هي المعرف اي ما يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات
لانها ليست في الحقيقة بمؤثرة

لان من القى الثوب النجس او قطع موضع النجاسة بالمقراض يسقط عنه استعمال الماء ولو كان الاستعمال بالذات لم يسقط بدون العذر لكن الواجب ازالة العين النجسة

بل المؤثر هو الله تعالى قلنا يدخل العلامة في تعريف العلة ولا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان
الاحكام بالنسبة الينا مضافة فتلك العلل كالملك للشراء والقصاص للقتل وليست الاحكام مضافة
الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة وقيل المؤثر وهي في الحقيقة
ليست بمؤثرة اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء
والنار للاحراق والبعض ابطلوا تعريف العلة بالمؤثر فانها ليست في الحقيقة بمؤثرة بل العلل الشرعية
كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عنه هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو
ان حكم الله تعالى القديم فان ايجاب الله قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر
في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث يعني ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على امر حادث
كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الا انه بذلك الاثر كالقصاص بالقتل و
الاحراق بالنار ولا فرق في هذا بين العلل العقلية والشرعية وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة
بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق
الله تعالى الاحراق فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عقلا وكل من جعل العلل العقلية
مؤثرة يعني انه جرى العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحراق عقيب
مماسة النار لا انها مؤثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية كذلك بانه حكم انه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه
الوجوب حسب وجود الاحراق عقيب مماسة النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة والجماعة
على ما عرف في علم الكلام الا انه يقال بالنسبة الينا ان الاحكام تضاف الى الاسباب في صفنا
فانا مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل ولذا كان في الحقيقة المقتول

حيث

حيث باطلة في ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها مؤثرة وقيل الباعث لا على سبيل
الايجاب بعض الناس عرفوا العلة بالباعث بمعنى ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما في قولك
جئتك لاكرامك الاكرام باعث على المجيء والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة
للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى
شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى عندهم ان المشتمل على حكمة
مقصودة للشارع في شرعه الحكم هذا تفسير الباعث لا على سبيل الايجاب فالمراد من الحكمة المصلحة
والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم على هذه العلة محصل لحكمة فان العلة لوجوب
القصاص القتل العمد العدوان ولا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى من جلب نفع
الى العباد او دفع ضرر عن العباد وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا
مع ان الاصلح لا يكون واجبا على الله تعالى خلافا للمعتزلة وما ابعد عن الحق قول من قال انها ليست معللة
بها فان بعثة الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فمن انكر التعليل
فقد انكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وما امروا الا ليعبدوا الله
وامثال ذلك كثيرة في القرآن وهي دالة على ما قلنا وايضا لو لم تفعل لغرض اصلا يلزم العبث
ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان
اولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا وفي قوله علية انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض
راجعا اليه وهنا راجع الى العبد والجواب عن ذلك ان تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا
بالنسبة اليه لا يكون غرضا له وداعيا الى الفعل لانه يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة

اليه يكون فعله اولى فيلزم الاستكمال اولى هذا الجواب غير مرضي لانا لا نسلم انه ان استويا بالنسبة
اليه لا يكون غرضا وداعيا ولا نسلم الترجيح غير صحيح لجواز ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد
مرجحا وكون العلة هكذا تسمى مناسبة اى كونها بحيث تجلب النفع الى العباد وتدفع الضرر
عنهم تسمى مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وقد قال القاضي الامام ابو
زيد الوصف المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وقد ذكروا ان المناسب
اما حقيقي واما اقناعي والحقيقي المصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف
المناسب كدلوك الشمس وشهود الشهر والحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس ونحوها
او دنيوية وهي اما ضرورية وهي حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل
فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات
والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا وحربية الكافر
والاسكار واما حاجية كما في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية
التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها في
محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفو لا الى بدل واما لا ضرورية ولا حاجية بل التحسين
كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الآدمي فلا يحسن تناولها والاقناعي
ما يتوهم انه مناسب ثم لو تامل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجسة
تناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة الصلوة وهذا لا
يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة لا تعتبر في كل فرد لخفائها وعدم انضباطها بل في الجنس

فيضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور معها اى يدور الوصف مع الحكمة او يغلب وجودها
اى وجود الحكمة عنده اى عند الوصف والحاصل ان ترتب الحكم على الوصف يكون محصلا للحكمة
دائما او في الاغلب كالسفر مع المشقة ليس الحاصل ان المشقة هي الحكمة بل الحكمة هي دفع الضرر
ودفع الضرر انما يتحقق في صورة وجود الضرر فدفع الضرر لا يتحقق الا وان يكون المشقة
موجودة ثم المشقة غالبة الوجود في السفر فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر
يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الاغلب ومنها اي من ابحاث الاول الاصل في النصوص
عدم التعليل عند البعض الا بدليل كما قال عم الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين
او الطوافات عليكم فتعليله عم دل على ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها معلل
بالطواف لان النص موجب بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض
محتمل وعند البعض هي معللة بكل وصف الا لمانع لان كل وصف صالح لذلك اى للتعليل
والنص حظر للحكم والعلة داعية جواب عن قوله ان النص موجب بصيغته لا بالعلة
اى نعم ان النص موجب للحكم بصيغته في الاصل يعني انه حظر للحكم بصيغته لا انه داع
بل الداعي الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب آخر عن قوله ان النص
موجب بصيغته اى نعم ان النص موجب للحكم بصيغته في الاصل لا في الفرع بل في الفرع
موجب للحكم بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم في الفرع لا في الاصل وعند الشافعي
معللة لكن لا بد من دليل مميز لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر فلو علل بكل
وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك اى مع ما قال الشافعي من الدليل على ان هذا
النص معلل في الجملة

لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة نظيره حديث الربوا ان قوله يدا بيد يوجب التعيين
او ذكر من باب الربوا ايضا لانه لما شرط تعيين احد البدلين احترازا عن الدين بالدين
فانه عليه السلام نهى عن بيع الكالي بالكالي شرط تعيين الآخر احترازا عن شبهة الفضل فان للنقد
مزية على النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير
عينه اجماعا وشرطنا في التقابض في بيع الطعام بالطعام ولو وجدناه معللا
في ربوا النسيئة نعلله في ربوا الفضل ايضا لانه انما ثبت لان الربوا هو الفضل الخالي
عن العوض وهو موجود حقيقة في ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها
اما الربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه نسيئة ففيه شبهة الفضل قائمة لا
حقيقة الفضل هذا ما قالوا واعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا في
الجملة في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه
ان توقف على تعليل آخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف يثبت ان بعض التعليلات لم يتوقف
على هذا او يمكن ان يجاب عن هذا بانا لما شرطنا في العلة التاثير وهو ان يثبت بالنص او الاجماع
اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه لا يثبت التاثير
الاول لم يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لانه كلما ثبت اعتبار الشارع جنس
هذا الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه يثبت ان هذا من النصوص المعللة الثاني
يجوز ان يكون العلة وصفا لازما كالثمنية للزكوة في المضروب عندنا فان الذهب والفضة
خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا فتجب الزكوة في الحلي و للربوا عندنا عارضا كالكيل

ولا ينبغي ان يكون الوصف في قوله وصفا عارضا واسما الى انه لا بد من اجماع الائمة
لصحة التعليل بالوصف العارض فان التعليل بكل واحد منهما منفردا صحيح
وقد صرح شمس الائمة بذكر او مكان الواو فقال وقد يكون وصفا
عارضا او اسما كقوله

للربوا فان الكيل ليس بلازم حسا للحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا و جليا وخفيا على ان في
و ايضا اي اسم جنس كقوله عليه السلام للمستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا اسم جنس وصف عارض الدم
اسم جنس والانفجار وصف عارض وحكما كقوله عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فاقضيته
اجزاك الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي
لان الدين لزوم حق في الذمة وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى
فلا يباع كام الولد فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة
كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قال بمطلق موت
المولى احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر ومركبا كالكيل
والجنس وغير مركب وهذا ظاهر ومنصوصة وغير منصوصة كما يأتي في مسئلة ويجوز
التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي كونه فانه يجعل علة الربوا في الذهب
والفضة الثمنية فهي مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية عنهما الى غير الحجرين
لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة يجوز عليها
اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى اولا وانما يجوز التعليل احتياجا
للاعتبار لقلب العبد ببيان لمية احكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر في هذا
الى في الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس هي الفوائد الفقهية
ليست الا اثبات الحكم وان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور
قلنا يتوقف على علمه بان الوصف حاصل في الغير التعليل لا يتوقف على التعدية
بل يتوقف التعليل على العلم

بان هذا الوصف حاصل في غير مورد النص واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا في هذه المسئلة
ولم يتعقلوا مذهب ابي حنيفة فيها توهما منهم ان الحق ان يتعلق اولا في استنباط العلة التي
العلة في الاصل ما هي فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل الى ما هو حاصل
في غير صورة الاصل يتعدى الحكم والا يقتصر على مورد النص او مورد الاجماع اما توقف التعليل
على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له فاقول هذه المسئلة
مبنية على اشتراط التاثير عند ابي حنيفة وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي ومعنى التاثير
اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فان كان الوصف مقتصرا
على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلية اصلا لان نوع العلة او
جنسها لما لم يوجد في صورة اخرى لا يدرى ان الشارع اعتبره او لم يعتبره وعند الشافعي
لما كان مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف على العلية مع الاقتصار على مورد النص فاصل
الخلاف انه لو كان الوصف مقتصرا على مورد النص او الاجماع يمتنع الوقوف بطريق
الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له فهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف افاد عدم صحة
التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه لو وجد في مورد النص
وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدي
ام لا فعنده يمنع وعندنا لا لانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها
مجرد وهم لا غلبة ظن فلا تعارض غلبة الظن بعلية الوصف المتعدي المؤثر كما ان توهم
ان لخصوصية الاصل تاثيرا في الحكم فهذا الحكم لا يمنع التعليل بالوصف المتعدي المؤثر فكذا

لا عند الشافعي لا يقع الطلاق بالاضافة الى الملك بل لا بد فيه من التعليق من الملك حتى يقع

هنا الا اذا كان الوصف القاصر يثبت عليته بالنص كقولهم حرمت الخمر لعينها فحينئذ
تثبت عليته ويكون مانعا من علية وصف آخر فان قيل تعليلكم بالثمنية للزكاة
في المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا لا بل متعد الى الحلي فان قيل تعديته
الى الحلي لا يدل على كونه وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه المسئلة مبنية على التاثير قلنا
معنى قولنا الثمنية علة للزكاة في المضروب هو ان كون الذهب والفضة خلقا ثمنين
دليل على انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما من اعمال التجارة خلقة فيكونان
من المال النامي وتاثير المال النامي في وجوب الزكوة عرف شرعا فمعنى كون الثمنية
علة للزكاة ان الثمنية من جزئيات كون المال ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار
ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة فالعلة في الحقيقة النماء لا الثمنية مسئلة
ولا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها في الفرع او في الاصل كقوله في الاخ انه شخص يصح
التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يعتق لان
هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا اثر لذكره في الاخ وكقوله
ان تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق
لانا نمنع وجود التعليق في الاصل او يثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة
كقوله في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب اي مكاتب قتل وله مال يفي ببدل
كتابته وله وارث غير السيد فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا مسئلة
ولا يجوز بوصف يقع به الفرق كقوله لمكاتبه فلا يصح التكفير باعتاقه كما لو ادى بعض البدل فنقول

لقاء بعض البدل عوض مانع الثالث يعرف العلة بامور اولها النص اما صريحا كقوله تعالى
كيلا يكون دولة اي لئلا صار الفيء دولة بينهم يتداولونه بان يكون مرة لهذا ومرة لذلك وقوله تعالى
لدلوك الشمس وقوله عليه السلام فانها رحمة من الله وغيرها من الفاظ التعليل او ايماء بان يترتب الحكم
على الوصف بالفاء في ايهما كان نحو والسارق والسارقة فاقطعوا وقوله عليه السلام لا تقربوه
طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحق ان هذا صريح لان الفاء في مثل هذه الصورة
للتعليل فصار كاللام فمعناه لانه يحشر وكذا في لفظ الراوي نحو زنى ماعز فرجم او لترتب الحكم
على المشتق نحو اكرم العالم او نحو جوابا نحو واقعت امرأتي في نهار رمضان فقال اعتق
رقبة او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انها من الطوافين والحق ان هذا صريح لان
كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين تكون لتعليل الاولى بالثانية كقوله وما ابرئ نفسي ان
النفس لامارة بالسوء ونظائره كثيرة فاما ان يكون ان في هذا الكلام للتعليل او يكون
تقديره لانه والحذف عند الايماء ونحو ارايت لو كان على ابيك دين الحديث او يفرق
في الحكم بين شيئين بحسب وصف مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق في الحكم
بين الفارس والراجل بحسب وصف الفروسية وضدها وقوله مع ذكرهما اما ان يرجع الى
الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيئين في الحكم فيفهم الحكمان فيرجع الضمير اليهما او
يرجع الضمير الى الشيئين او ذكر احدهما الا احد الحكمين او احد الشيئين نحو القاتل لا يرث
فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل او
تفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون فانه قوله وان طلقتموهن من قبل ان

تمسوهن

ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فالعفو يكون علة لسقوط
المفروض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فاذا اختلف
الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع واعلم ان في هذه
المواضع ان سلم العلية انما قال ان سلم العلية لان في بعض هذه المواضع غير مسلمة نحو
واقعت لانه وان نسب الحكم الى المواقعة لكن يمكن ان يكون العلة شيئا تشتمل عليه المواقعة
كهتك حرمة الصوم مثلا لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس اصلا نحو السارق
والسارقة لان السرقة لما كانت علة فكلما وجدت يثبت القطع نصا لا قياسا وكذا في
زنى ماعز ونحوه فاستخرجوا ايضا النص يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعت
امرأتي ونحوها لا على كونها مناطا فانه يمكن ان يكون هتك حرمة الصوم وايضا الغاية و
الاستثناء لا يدلان على العلية وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه
في المال وثالثها المناسبة وشرطها الملائمة وهي ان يكون على وفق العلل الشرعية
والظن ان المراد بهذا ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس
البعيد هنا بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا للمصلحة فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا
كلمة هذا اشارة الى كونه متضمنا للمصلحة لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى
والملائم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول
عليه السلام طهارة سؤر الهرة بالطوف لما فيه من الضرورة فان العلة في احدى الصورتين العجز وفي
الاخرى الطوف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة

الاستدراك يتعلق بقوله ويكفي الجنس البعيد هنا

التسبب؟

والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد
وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به
الضرورة اى اعتبر الضرورة في الرخص وكما يقال قليل النبيذ حرام كقليل الخمر والعلة ان
قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع وكذا حمل حد الشرب على
حد القذف فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه في الخلوة مع الجماع
فان فيه اقامة الداعي مقام المدعو اليه وقد قال علي رضي الله عنه في حد الشرب اذا شرب سكر واذا
سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترين ثمانون واذا قصد الملائمة صح العمل ولا يجب
عندنا بل يجب اذا كانت مؤثرة فالملائمة كاهلية الشاهد والتاثير كالعدالة وعند بعض
الشافعية يجب بالملائم بشرط شهادة الاصل وهي ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه
جنس الوصف او نوعه وعند البعض يجوز كونه مخيلا اى يقع في الخاطر ان هذا الوصف
علة لهذا الحكم وهذا يسمى بالمصالح المرسلة اى الاوصاف التي لا يعرف عليتها بمجرد كونه مخيلا
تسمى بالمصالح المرسلة وتقبل عند الغزالي اى المصلحة المرسلة فاعلم ان الوصف المرسل
نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا لمصلحة
في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعيد الذي هو اقرب
من ذلك الجنس الابعد اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار باسارى
المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم
اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص والاباحة

المحات

كلية؟

المحرمات واعلم انه قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين
ونعلم انا ان تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس يخلص اكثر المسلمين
فيكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى
جواز الرمي الى الترس ويكون قطعية لان حصول المصلحة وهي صيانة الدين ونفوس المسلمين
برمي الترس قطعية لا ظنية كحصول المصلحة في رخص السفر فانه مظنة للمشقة ويكون

السفر؟

كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكفار في قلعة
بمسلم لا يحل رمي الترس وبالقطعية ما لا نعلم تسلطهم ان تركنا رمي الترس وبالكلية
ما اذا لم تكن المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض
في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية لان على تقدير ترك الطرح لا يهلك
الجماعة مخصوصة وفي الترس لو تركنا الرمي لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى والتاثير
عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه في نوعه او جنسه اى نوع الوصف او جنسه
في نوع الحكم او جنسه والمراد بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر في الحرمة هذا نظير اعتبار النوع
في النوع وكقوله عم ارايت لو تمضمضت الحديث هذا نظير اعتبار الجنس في النوع فان
الجنس وهو عدم دخول شيء اعتبار له في عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على الثيب
الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر نظير اعتبار النوع في الجنس ولنوعه اعتبار في جنس
الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سور الهرة نظير الجنس في الجنس
فان الجنس الضرورة اعتبار له في جنس التخفيف وقد يتركب بعض الاربعة مع بعض الاربعة
فاستخرجه

كالصغر مثلاً فان للنوع اعتبارا في جنس الولاية وللجنس اعتبارا في جنسها فان جنسه العجز والولاية
ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس عليه البواقي والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي احد عشر قسما
واحد منها مركب من الاربعة واربعة منها مركبة من الثلثة وستة مركبة من اثنين ولا شك ان المركب
من اربعة اقوى الجميع ثم المركب من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون وقد يسمى البعض اول الاربعة غريبا
والثلثة ملائمة ثم لا يخفى ان يكون لهذا الحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ويسمى
شهادة الاصل وهي اعم من اولى الاربعة مطلقا اي شهادة الاصل اعم من اعتبار نوع الوصف
في نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف وجنسه في نوع
الحكم فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كلما
وجد له اصل معين يوجد فيه جنس الوصف ونوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف وجنسه
في نوع الحكم وبينها وبين اخيري الاربعة عموم وخصوص من وجه اي قد يوجد شهادة الاصل
بدون واحد من اخيري الاربعة وقد يوجد واحد من اخيري الاربعة بدون شهادة الاصل وقد يوجدان
معا فالتعليل بهما بدون الشهادة حجة ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض هو قياس
ايضا ولو وجد شهادة الاصل بدون التاثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا ايضا اعلم ان
التعليل باولي الاربعة لا يكون الا مع شهادة الاصل لما قلنا انها اعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا
اتفاقا والتعليل باخيري الاربعة لو وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا ولو وجد
بدون شهادة الاصل فعند البعض قياس وعند البعض لا ويسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا
وانما الخلاف في تسميته قياسا وشهادة الاصل قد توجد بدون الاوليين لانها اعم من كل منهما

مطلقا

مطلقا وقد توجد بدون اخيري الاربعة لانها اعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت بدون التاثير
لا تقبل عندنا ويسمى غريبا اي يسمى الوصف الذي يوجد في صورة توجد فيها نوع الحكم من غير تاثير
غريبا والغريب نوعان احدهما مقبول وهو الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم والثاني مردود
وهو الوصف الذي يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا نعلم ان الشارع اعتبر هذا
الوصف اولا وانما اعتبرنا التاثير لانه اي القياس امر شرعي فيعتبر فيه اي في القياس
اعتبار الشارع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبر الشرع او اعتبر جنسه ولان العلل
المنقولة ليست الا مؤثرة كقوله عم انها من الطوافين وقوله في المستحاضة انه دم عرق
انفجر ولانفجار الدم من العرق وهو النجاسة تاثير في وجوب الطهارة وفي عدم كونه
حيضا وفي كونه مرضا لازما فيكون له تاثير في التخفيف وكقوله ارايت لو تمضمضت
الحديث وغيرها من اقيسة الرسول عم والصحابة رض عنهم وعلى هذا قولنا مسح فلا
يسن تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا موثر في التخفيف حتى لم يستوعب محله واما
قوله ركن فيسن تثليثه كما في ساير الاركان فغير معقول وكذا جعلنا الصغر علة للولاية
بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر اثره في الودايع
والغصوب فان رد الوديعة والمغصوب واجب عليه ولا يجب عليه رد غير هذا ولما كان هذا
الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد رد الوديعة فان رد ما مطلقا ينصرف
الى الواجب عليه وهو رد الوديعة وفي النفل فانه لما نوى في غير رمضان صوما مطلقا ينصرف
الى النفل لتعينه ففي رمضان ينصرف الى رمضان لتعينه فان فرض رمضان فيه كالنفل

في غيره

وبعض العلماء احتجوا بالتقسيم اي على العلية في القياس وهو ان نقول العلة اما هذا او هذا او
هذا والاخيران باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصلا لا نقبل وان كان حاصلا بان ثبت
عدم علية الغير اي غير هذه الاشياء التي نردد فيها بالاجماع مثلا انما قال مثلا لانه يمكن ان
يثبت عدم علية الغير بالنص بعدما ثبت تعليل هذا النص نقبل كاجماعهم على ان علة الولاية
اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداهما وبتنقيح المناط وهو ان يبين عدم علية الفارق
ليثبت علية المشترك الفارق هو الوصف يوجد في الاصل دون الفرع والمشترك هو الوصف
الذي يوجد فيهما وعلماؤنا لم يتعرضوا لهذين فانه على تقدير قبولهما يكون مرجعهما الى النص
او الاجماع او المناسبة وبالدوران وهو باطل عندنا فسره بعضهم بانه وجود الحكم في كل
صور وجود الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص في الحالين
اي في حال وجود الوصف وعدمه ولا حكم له نظيره ان المرء اذا قام الى الصلوة وهو متوضئ
لا يجب الوضوء ولما فقد وهو محدث يجب فعلم ان الوجوب دائر مع الحدث فانا قد وجدنا وجوب
الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود في الحالين حال وجود الحدث وحال
عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد
لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في
مفهوم المخالفة ويجب النقض عندنا ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب
انه كلما وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه
ينبغي انه لو لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا

الحكم هو مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلي لكن جعل
هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم بهذا ان علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص اصلا وقوله عم
لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل
عند شغله بغير الغضب قلنا ان علل الشرع امارات فلا حاجة الى معنى يعقل ولئن سلمنا لكن
في حقه تعالى لا في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى
البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله فلا بد من
التمييز بين العلل والشروط والوجود عند الوجود لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد
يقع في العلامة ولا يشترط لها ايضا لا نشترط الوجود عند الوجود للعلية لان التخلف لمانع
لا يقدح فيها ثم العلة عين ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع
عند من لا يقول به اعلم ان تخلف الحكم عن العلة لمانع لا يقدح في العلية اما عند القائلين
بتخصيص العلة فلان الشيء يمكن ان يكون علة والحكم يتخلف عنه لمانع وهذا التخلف لا يقدح
في العلية واما عند من لا يقول بتخصيص العلة فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم
المانع فالوصف يكون جزءا للعلة فمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح فيها ان التخلف
لمانع لا يقدح في كون الوصف جزءا للعلة ولا نشترط العدم عند العدم لانه قد يوجد بعلة
اخرى وقيام النص في الحالين ولا حكم له لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل اصلا في باب القياس
وايضا هو غير مسلم في آية الوضوء لانه يثبت الحدث بالنص لان ذكر الحدث في الخلف ذكر
في الاصل ولان المعنى اذا قمتم من مضاجعكم والنوم دليل الحدث ولما كان المجيء من الغائط
دل على قيام النجاسة فالتنوع فيه

اى في الماء يعني في ايجاب الوضوء بدلالة النص اى على وجود الحدث واختاره في التيمم التصريح اى بوجود الحدث
وهو قوله تعالى او جاء احد منكم الى قوله فتيمموا وايضا فيه ايماء اى في اشارة الى ان الوضوء عند
عدم الحدث سنة لكونه ابتداء انظام الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه ليس
بسنة لكل صلوة هذا وجه آخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم والغضب
لا يوجب بدون شغل القلب ولا يحل القضاء الا بعد سكونه هذا منع لقوله فانه يحل القضاء
وهو غضبان عند فراغ القلب فما ذكر ان النص قائم في الحالين ولا حكم له ممنوع اما حال وجود
الوصف فانه لا يحل القضاء الا بعد سكون الغضب كما ذكر في المتن واما حال عدم الوصف وهو
غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من
يقول بالمفهوم لان من شرائط مفهوم المخالفة ان لا يثبت التساوى بين المنطوق والمسكوت
وقد ذكرتم ان القضاء لا يحل عند اشتغال القلب بغير الغضب فيثبت التساوى بين المنطوق
والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون النص دالا على عدم الحكم عند عدم الوصف
فبطل قولكم ان النص قائم في الحالين ولا حكم له

فصل لا يجوز التعليل لاثبات العلة ابتداء
كما ان تفرق موجب للملك اى لا يجوز بالقياس احداث تفرق يكون علة لثبوت الملك فقولنا
الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهى عن الربوا والريبة جواب اشكال وهو انكم اثبتم
بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده اى بدون الكيل والوزن فاجاب بان
هذا بالنص وهو قول الراوى نهى عن الربوا والريبة والريبة الشك والمراد بالريبة هنا شبهة
الربوا وشبهة الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسيئة لان النقد مزية

على النسيئة

أنعام
چهارپايى

على النسيئة وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص في القتل بالمثقل
عندهما اى ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد اشكالا وصفتها بالجزاء اى لا يجوز
التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات السوم في الانعام ولاثبات الشرط او صفته كالشهود
في النكاح هذا نظير اثبات الشرط وكونهم رجالا او مختلط نظير اثبات صفة الشرط ولا اثبات
الحكم او صفته كصوم بعض اليوم نظير اثبات الحكم وكصفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم لان فيه
نصب الشرع بالرأى فلا يجوز ابتداء اما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع
الطعام بالطعام اى عندنا فيه فان له اى لاشتراط التقابض عندنا فيه اصلا وهو الصرف
والجواز بدونه اصلا اى لجواز البيع بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر السلع
فالحاصل ان اشتراط التقابض عندنا فيه وان كان اثبات الشرط فانه يوجد له اصل
وهو بيع الصرف وعدم الاشتراط عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع سائر السلع فالتعليل
لا يصح الا للتعدية هذا ما قالوا انما قلت هذا لانى نقلت هذا الفصل عن اصول فخر
الاسلام ولم ادر ما مرادهم فان ارادوا ان القياس لا يجرى في هذه الامور اصلا فهذا لا يصح
وقد قال في آخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله
فاما اذا وجد فلا بأس وان ارادوا انه لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا كان لها اصل
فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيلها بل يكفيه ان تقول لا يصح
القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم
من الاصل الى الفرع بعلة متحدة والحق في اثبات العلة اذا ثبت عليتها لمعنى آخر يصح
التعليل

فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة
في المقيس ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه

فصل القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي
فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق
على غير القياس الخفي ايضا كما ذكر في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان
اريد به القياس الخفي وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام هذا تعريف
الاستحسان وبعض الناس تحيروا في تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو انه دليل يقع
في مقابلة القياس الجلي وقوله الذي يسبق اليه الافهام تفسير للقياس الجلي وهو حجة عندنا
لان ثبوته بالدلايل التي هي حجة اجماعا ضميره وهو راجع الى الاستحسان وقد انكر بعض الناس
العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاح وان انكروه
من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس
الجلي ويعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي ولا معنى لانكاره لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة
وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض والابار
واما بالقياس الخفي وذكروا انه اي للقياس الخفي قسمين الاول ما قوي اثره اي تاثيره والثاني
ما ظهر صحته وخفي فساده اي اذا نظرنا اليه بادي الراي يرى صحته ثم اذا تاملنا حق التامل علم
انه فاسد وللقياس اي للقياس الجلي قسمين ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته
فاول ذلك راجح على اول هذا اي القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره راجح على القسم الاول

من القياس وهو ما ضعف اثره واعلم انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي واذا
ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفي فلا نتبع هذا الاصطلاح لان المعتبر هو الاثر لا الظهور
وثاني هذا على ثاني ذلك اي القسم الثاني من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على
القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده فالاول وهو ان يقع القسم الاول من
الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على
سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع
القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع
قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة في قوله وخر راكعا لا استحسانا لان الشرع
امر بالسجدة فلا تؤدى بالركوع كسجدة الصلوة فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وهي
ان السجدة غير مقصودة هنا وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين واعلم انهم
جعلوا في هذه المسئلة كون السجدة يتأدى بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما
ثابتا بالاستحسان ولا ادري خصوصية الاول بالقياس والثاني بالاستحسان فلهذا اوردت
هنا الاخر وهو قوله وكما اذا اختلفا في ذرع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان لانهما
اختلفا في المبيع بعقد السلم فيوجب التحالف وفي الاستحسان لا لانهما ما اختلفا في
اصل المبيع بل في وصفه وذا لا يوجب التحالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي
ان الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الاصل اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان
في ذرع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وفي الاستحسان لا وذكر لانهما اختلفا في المبيع بعقد السلم
فيوجب التحالف

كما في المبيع فهذا قياس جلي يسبق اليه الافهام ثم لو نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل
المبيع بل في وصفه لانهما اختلفا في الذراع والذراع وصف لان زيادة الذراع توجب
جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن ولما كان الذراع وصفا والاختلاف في الوصف
لا يوجب التحالف فهذا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا
هذا ما ذكروه، واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين و
على انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلهذا اوردت الاقسام الممكنة عقلا وقلت
وبالتقسيم العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لا يترجح الاستحسان
(وبهذا التقسيم لا يزيد الاقسام على الاربعة)
الا في صورة واحدة وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي الاثر
اما في الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما لو كان القياس قوي الاثر
والاستحسان ضعيف الاثر فواضح واما لو كانا قويين فالقياس يترجح لظهوره و
اما لو كانا ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره فلهذا اورد الحكم
(اي على اختلاف المذهبين)
المتيقن وهو ان الاستحسان لا يترجح على القياس في هذه الصور الثلث ويترجح في
صورة واحدة، واي صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما فصحيح الظاهر فاسد الباطن [illegible]
وبالعكس فالاول من القياس يترجح على كل الاستحسان وثانيه مردود بقي الاخران فالاول
(اي الصحيح الظاهر والباطن) (من القياس)
من الاستحسان اي صحيح الظاهر والباطن يترجح عليهما اي على قياس صحيح الظاهر فاسد
الباطن وعكسه وثانيه مردود اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن
بقي الاخران اي من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما

(اي فاسد الظاهر صحيح الباطن)

(بادئ)

وبين اخيري القياس ان وقع مع اختلاف النوع فما ظهر فساده بادئ النظر لكن لما تؤمل
تبين صحته اقوى مما كان على العكس اعلم ان التعارض بين كل واحد من هذين القسمين
من الاستحسان اي صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من اخيري القياس
ان وقع مع اختلاف النوع وهذا في صورتين احدهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن
من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر
صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فلا شك ان ما ظهر فساده
بادئ النظر لكن ان تؤمل يتبين صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا
او استحسانا وعند اتحاده ان امكن فالقياس اولى اي وان وقع التعارض بينهما مع اتحاد
النوع وهو ان يعارض الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او يعارض
الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا في الصورتين وانما
قلنا ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه لو
كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا (كانه دليل على الامتناع)
(اي صفة كانت)
في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة لحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك
الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك
الوصف باحدى الصفتين المذكورتين في الفرع فيوجد الحكم فان كان القياس بهذه
(في الفرع)
الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا
آخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد ذلك الوصف في الفرع اذ لو كان
كذلك يلزم حكم الشرع

(اي كلما وجد ذلك ... فيوجد نقيض ذلك الحكم في الفرع)

بالتناقض وهذا مح على الشارع وتقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع
وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوي
الاثر والاستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين الاستحسان كذلك
وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين الاستحسان كذلك وما ذكروا من حيث
القوة والضعف فعند التحقيق داخل في هذا التفصيل ايضا لانه لا يخ اما ان يكون صحيح
الظاهر او فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخ من انه اذا تؤمل حق التامل يتبين
صحتها او يتبين فسادها ولو كانت القسمة منحصرة في هذه الاقسام فقوي الاثر او
ضعيفه لا يخ من احد هذه الاقسام قطعا والمستحسن بالقياس الخفي يتعدى لا المستحسن
بغيره نظيره ان في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشتري فقط قياسا
لانه المنكر وعليهما قياسا خفيا لان البايع ينكر تسليم المبيع اي انما يحلف البايع لانه ينكر وجوب
تسليم المبيع بقبض ما هو ثمن في زعم المشتري وانما يحلف المشتري لانه ينكر زيادة الثمن فلما كان
هذا ظاهرا لم يذكر في المتن فيتعدى الى الوارثين اي لو اختلف وارثا البايع والمشتري
في قدر الثمن قبل قبض المبيع تحالف الوارثان والى الاجارة اي لو اختلف الموجر والمستاجر
في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفا واما بعد القبض فثبوته بقوله عم اذا اختلف
المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث والى حال هلاك السلعة وفي
الاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما ياتي بعض الناس زعموا ان الاستحسان من باب تخصيص
العلة وليس كذلك لما ياتي في تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا فصار

فرع

في دفع العلل المؤثرة

في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة
في صورة مع تخلف الحكم ودفعه باربع طرق اي الجواب عنه يكون باربع طرق الاول منع وجود
العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل فيمنع الخروج فيه وكذا
ملك بدل المغصوب يوجب ملكه اي ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك
شخص واحد فنوقض بالمدبر اي لو كان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب ففي غصب
المدبر يكون كذلك لكن الحكم متخلف لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم
فيمنع ملك بدله اي ملك بدل المغصوب بان يمنع في المدبر كون بدله بدل المغصوب فانه
ليس بدل العين بل بدل اليد الفايتة فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل عن اليد
الفايتة والثاني منع معنى العلة في صورة النقض اي المعنى الذي صار بذلك العلة علة لاجله
وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الراس
مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فيمنع في الاستنجاء المعنى الذي
في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولاجله اي لاجل انه تطهير حكمي غير معقول لا يسن
في المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد اي التثليث في المسح كما في التيمم وغسل
في الاستنجاء الثالث فالواو هو الدفع بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض
وذكروا له امثلة خروج النجاسة علة للانتقاض وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب
وحل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي عصمة المال كما في المخمصة فيضمن الجمل الصايل فنوقض
بالمستحاضة والمدبر ومال الباغي فاجاب في الاولين بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن
لا نقول به

وفي الثالث بانا لا نم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل انما انتفت للبغي اورد
فخر الاسلام للدفع بالحكم ثلثة امثلة احدها خروج النجاسة علة الانتقاض فنوقض بالمستحاضة
ان خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض وثانيها ان تملك بدل المغصوب علة لملك
المغصوب فنوقض بالمدبر فاجاب فخر الاسلام في الصورتين بانه انما تخلف الحكم في
الصورتين بالمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا للحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به
وثالثها ان حل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي العصمة كما في المخمصة فانه ان اكل مال الغير
في المخمصة لاحياء المهجة يجب الضمان فينقض بالجمل الصائل فنوقض بمال الباغي اي العادل
لو اتلف مال الباغي حال القتال لاحياء المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء
المهجة ينافي العصمة فاجاب بانا لا نم ان الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فان عصمة
مال الباغي لم تنتف بحل الاتلاف بل بالبغي فاقول الظاهر ان الحكم المدعى في الجمل الصائل
وجوب الضمان او بقاء العصمة فلا يكون هذه الصورة نظيرا للدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال
ان المعلل ادعى حكما اصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل في اموال المسلمين العصمة وهي لا
ترتفع الا بعارض وليس في المتنازع وهو الجمل الصائل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف
وقد ثبت بالقياس على المخمصة ان حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فيبقى العصمة
في الجمل الصائل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف رافع للعصمة في مال
الباغي فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف بل الرافع هو البغي
فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة في صورة النقض شيء

في مال الباغي ؟

اي وجوب الضمان وبقاء العصمة متلازمان ومتحدان في الصدق متغايران في المفهوم

آخر هذا معنى قوله والضابط المنتزع من هذه الصورة ان المعلل لو ادعى حكما اصليا لا يرتفع
الا بعارض كالعصمة هنا وليس في المتنازع الا عارض واحد وقد ثبت بالقياس
ان هذا العارض لا يرفعه كما في المخمصة فنوقض بصورة كما في الباغي مثلا فاجاب بان
الرافع شيء آخر فهذا بيان ان علة الحكم في صورة النقض شيء آخر ويمكن ان يتكلف في ان
تصير هذه المسئلة نظيرا للدفع بالحكم ووجهها ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف
العصمة فهذا الحكم ثابت في الجمل الصائل قياسا على المخمصة فنوقض بمال الباغي ان
حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاة العصمة غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل
الاتلاف العصمة فاجاب بان منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابت فيه لان
العصمة لم تنتف في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما انتفت للبغي هذا غاية التكلف
ومع هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة لان النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل
الاتلاف لاحياء المهجة ليس علة لعدم منافاة العصمة لثبوت حل الاتلاف في مال
الباغي مع المنافاة فلا يكون نقضا فلاجل هذا الفساد اسقط الامثلة الثلثة اوردها
هنا الا آخرها المتن فقال وانا اورد للدفع بالحكم مثالا وهو القيام الى الصلوة مع خروج
النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم اي في صورة
عدم القدرة على الماء يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء
فيمنع عدم وجوب الوضوء فيه لكن التيمم خلف عنه معناه انا لا نسلم عدم وجوب
الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالغرض

اي حل الاتلاف علة وعدم منافاته العصمة معلول له

فنبوت خ

لا يكون خ

نحو خارج النجس فتوقفن بالاستحاضة فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما
فانه حدث ثمه لكن لما استمر يصير عفوا فكذا هنا فاعلم انه ان تيسر الدفع اي دفع
النقض بهذه الطرق فبها والا فان لم يوجد في صورة النقض مانع فقد بطل العلة وان
وجد المانع فلا لكن بعض اصحابنا يقولون العلة توجب هذا لكن الحكم تخلف لمانع فهذا
تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فنجعل
عدم المانع جزءا او شرطا لها ثم في جواز التخصيص القياس على الادلة اللفظية والثابت
بالاستحسان عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية فانه مخصوص عن القياس ولان
التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون لمانع كما في العلل العقلية فذكرنا جملة ما يوجب
عدم الحكم خمسة المسطورة في كتبنا انه ذكر القائلون بتخصيص العلة ان الموانع خمسة
لكنه عدلت عن هذه العبارة لما سيأتي مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي
وكبيع الحر او من تمامها كما اذا حال شيء ولم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه او من ابتداء الحكم كما
لو اصاب فدفعه الدرع وكخيار الشرط او من تمامه كما لو اندمل بعد اخراج السهم والمداواة
وكخيار الرؤية او من لزومه كما لو اجرح وامتد منه صار طبعا كما هو ابن وكخيار العيب
فالتخصيص ليس في الاولين بل في الاخر لان التخصيص ان توجد العلة ويتخلف الحكم لمانع
فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة في الاوليين من الصور الخمس ليس كذلك لان العلة لم توجد
فيهما وفي الثلث الاخر العلة موجودة والحكم تخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلثة
الاخر فلهذا لم نقل في المتن ان المانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين
الخيارات

ان في خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار دخل على الحكم وهو الملك على العرف
في فصل مفهوم المخالفة ان الخيار ثبت بالقرون فدخوله على الحكم اسهل من دخوله على السبب لان
دخوله على السبب يوجب الدخول على السبب والحكم ولو كان داخلا على الحكم لم يكن الملك
ثابتا فاما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا من غير شرط فاوجب الحكم وهو الملك لكن
الملك لم يتم لعدم الرضى بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فانه حصل السبب والحكم
بتمامه لتمام الرضى لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فقلنا
بعدم اللزوم على تقدير العيب ففي خيار العيب يتمكن المشتري من رد البعض لانه
تفريق الصفقة وهو بعد التمام جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن لانه تفريق قبل التمام
وذا لا يجوز ولنا ان التخصيص في الالفاظ مجاز فيختص بها وترك القياس بدليل
اقوى لا يكون تخصيصا لانه ليس بعلة ح ولان العلة في القياس ما يلزم من وجودها وجود
الحكم لاجماع العلماء على وجوب التعدية لما علم وجود العلة في الفرع من غير تقييدهم
بعدم المانع ح ان هذا التقييد واجب فعلم ان عدم المانع حاصل عند عدم وجود
العلة فهو اما ركنها او شرطها اي عدم المانع اما ركن العلة او شرطها فاذا وجد المانع
فقد عدم العلة ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة فاذا زيد
الخيار فقد عدم او لنقصانه كالخارج النجس مع عدم الحرج علة الانتقاض وهذا
معدوم في المعذور ومنه فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه ولا شك
ان ما ثبت تاثيره مرتها لا يمكن فساد الوضع فيه وما ثبت فساد وضعه علم عدم تاثيره

وسيلة مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده بعلة اخرى ومنه
الفرق قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل وهذا نزاع جدلي ولانه لو اثبت علية
المشترك لا يضره الفارق لكن ان اثبت في الفرع ما نفاه يضره وكل كلام صحيح في الاصل
لو اورد على سبيل الفرق لا يقبل ينبغي ان يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل وهذا تعليم
منع في المناظرات وهو ان كل كلام يكون في نفسه صحيحا اي يكون في الحقيقة منعا للعلية
للمؤثرة فانه لو اورد على سبيل الفرق يمنع الجدلي توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع
لا على سبيل الفرق فلا يتمكن الجدلي من رده كقول الشافعي اعتاق الراهن تصرف يبطل
حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع
توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورده على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو
البطلان فلا نم الاصل هنا بيع الراهن فان ارادوا ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لان
الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف وان كان التوقف اي ان كان حكم الاصل التوقف
في الفرع ان لم يعتبر البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان لم يعتبر التوقف لا يمكن لان
العتق لا يحتمل الفسخ وكقولهم في العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطاء فنقول
ليس كالخطاء لو لا فرق فيه على المثل اي في الخطاء على المثل لان المثل جزاء كامل فلا يجب
مع قصور الجناية وهو الخطاء فان اورد على هذا الوجه ربما لا يقبله الجدلي فنورده على
سبيل الممانعة فتوجيه هذا اي توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة ان حكم الاصل
وهو الخطاء شرع المال خلفا عن القود وفي الفرع مزاحمته اياه يعني ان المال شرع خلفا

عن القود وفي الفرع مزاحمته اياه يعني ان المال شرع خلفا عن القود لان الاصل وجوب القود
لكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي مزاحمة المال القود
فلا يكون الحكمان متماثلين ومنه الممانعة وهي اما في نفس الحجة لاحتمال ان يكون متمسكا
بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هذا بل غيره
كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد واما في وجودها في الاصل او الفرع كما مر واما في شروط
التعليل واوصاف العلة لكونها مؤثرة ومنه المعارضة واعلم ان المعترض
اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة او يسلمه لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله
ويسمى معارضة ويجري في الحكم وفي عليته والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني في المقدمة
فقوله واعلم ان المعترض هذا تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا تقسيم
المعارضة فاذا علل المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة
فاذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة كما يقول ما ذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد من
غير تاثير لما عرفت في الممانعة وله ان يسلم دليله فيقول ما ذكرت من الدليل
وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلا على
نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة
في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هي
الوصف الفلاني فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف
ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم فقال اما الاولى

فاما بدليل المعلل وان كان بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها مناقضة فان دل على
نقيض الحكم بعينه فقلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين
النية كالقضاء فنقول صوم فرض فيستغنى عن التعيين بعد تعينه كالقضاء
لكن هذا تعيين قبل الشروع وفي القضاء بالشروع اي تعيين الصوم في رمضان تعيين
قبل الشروع بتعيين الله تعالى وفي القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين العبد وكقوله
مسح الراس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثليثه بعد
اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم آخر
يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا كقوله في صلوة النفل عبادة لا يمضى في فاسدها فلا
يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر والشروع
كالوضوء اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع فانها اذا فسدت يجب المضي فيها كما في الحج
فيلزم ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضي فيها لا يجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب
المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر
كما في الوضوء فانه لا يمضى في فاسده فلا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر و
الشروع في هذا الحكم وهو قوله عبادة لا يمضى في فاسدها فلا يلزم بالشروع والاول اقوى
من هذا اي القلب اقوى من العكس لانه جاء بحكم آخر وبحكم مجمل وهو الاستواء اي المعترض
جاء في العكس بحكم آخر وفي القلب جاء بنقيض حكم يدعيه المعلل فالقلب اقوى لانه في العكس
اشتغل بما ليس بصدده وهو اثبات الحكم الآخر وفي القلب لم يشتغل بذلك وايضا جاء بحكم

مجمل

مجمل وهو الاستواء اذ الاستواء يكون بطريقين والمعترض لم يبين ان المراد ايهما واثبات
الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل وايضا الاستواء الذي في الفرع غير الاستواء
الذي هو في الاصل فهذا هو قوله ولانه مختلف في الصورتين ففي الوضوء بطريق شمول العدم
وفي الفرع بطريق شمول الوجود واما بدليل آخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل وهو
معارضة خالصة وهو اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير او حكما يلزم منه
ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن
تثليثه كمسح الخف وهذا اي الوجه الاول من الوجوه الثلثة من المعارضة اقوى الوجوه
فقوله المسح ركن نظير الوجه الاول وكقولنا في صغيرة لا اب لها صغيرة فتنكح كالتي
لها اب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخ كالمال فلم ينف مطلق الولاية
بل ولاية بعينها لكن اذا انتفت هي ينتفي سايرها بالاجماع اي لعدم القائل
بالفصل فان كل من منع الاجبار بولاية الاخ منع الاجبار بولاية العم ونحوهما
هذا نظير الوجه الثاني من المعارضة ومثال ~~تنظيرا~~ وكالتي نعي لها زوجها فنكحت وولدت
ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال الثاني صاحب
فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان
اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته من الثاني نفيه من
الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو
اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا واما الثانية فمنها ما فيه معنى المناقضة وهو ان يجعل
العلة معلولا والمعلول علة

وهي قلب ايضا وانما يرد هذا لو كان العلة حكما لا وصفا لانه ان كان وصفا لا يمكن
جعله معلولا او الحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين
لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته
وجب في الثيب غايته ايضا فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها يكون افحش
فجزاؤها يكون اغلظ فاذا لزم البكر المائة يجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا
الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم والقراءة تكررت فرضا في الاوليين
فكانت فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه
لانه يرجم ثيبهم يعني جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول لا بل هذا بل رجم
الثيب علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه تكرر فرضا في
الاخريين والمخلص عن هذا اي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب ان لا يذكر على سبيل التعليل
بل يستدل بوجود احدهما على وجود الاخر اذا ثبت المساواة بينهما نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع
لو اصح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي فقالوا الحج انما يلزم
بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال لزوم المنذور على لزوم ما شرع
لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان
يجب رعاية ما هو القربة اولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر
الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي فقالوا انما يولى
على البكر في مالها لانه يولى في نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال والبكر والثيب
فيها سواء

اي لا نقول ان الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كلتاهما شرعتا للحاجة فيكونان
متساويين فاذا ثبت احدهما ثبت الاخرى لان حكم المتساويين واحد ومن المساواة غير ثابتة
في المسئلتين الاوليين على ما ذكروا ومما مسئلتا رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير فلانه
تبين انه يمكن لنا في مسئلة الشروع في النفل وفي الثيب الصغيرة المخلص عن القلب ولا يمكن
هذا في مسئلة الرجم والقراءة اما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا بسواء في انفسهما لان
احدهما قتل والاخر ضرب ولا في شروطهما حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط للاخر فلا يمكن الاستدلال
بوجود احدهما على وجود الاخر واما في مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني ليسا بسواء في
القراءة لان قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني وايضا الجهر ساقط فيه فيتوقف على ما ذكروا
اشار الى هذا ومنها خالصة فان اقام الدليل على نفي علية ما اثبته المعلل فمقبولة ولو
اقام على علية شيء اخر فان كانت قاصرة لا تقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية الى مجمع
عليه كما لو عارضنا بان العلة الطعمية والادخار وهو متعد الى الارز وغيره فلا فائدة
له الا نفي الحكم في الجص لعدم العلة وهي لا تفيد ذلك لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وان تعدت
الى مختلف فيه يقبل عند من لا يشترط الاجماع على ان العلة احدهما فقط فاذا ثبت احدهما انتفى
الاخر لا عند الفقهاء لانه ليس لعدم احدهما تاثير في فساد الاخر فصحح في دفع
العلل الطردية لما عرفت ان العلة اما مؤثرة وهي المعتبرة عندنا واما علة تثبت عليتها
بالدوران دون التاثير وهي معتبرة عند البعض وليست بمعتبرة عندنا وتسمى علة طردية
في هذا الفصل يذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية وهو اربعة الاول
القول بموجب العلة

وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة اي يجعل المعلل
مضطرا الى القول بمعنى مؤثر يرفع الخلاف ولا يمكن الخصم تسليمه مع بقاء الخلاف كقولهم المسح
ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض
البعض لقوله تعالى برؤوسكم وهو اما ربع او اقل فالاستيعاب زيادة فان غير وقال
يسن تكراره نمنع ذلك في الاصل بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة
بالاطالة لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وهنا المحل متسع
اي في مسح الراس المحل وهو الراس متسع يمكن الاكمال بدون التكرار على ان التكرار ربما
يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع وهو المسح فالاعتراض على التقدير الاول قول بموجب
العلة وعلى تقدير التغيير ممانعة فالحاصل انا نقول ان اردتم بالتثليث جعله ثلاثة امثال
الفرض فنحن قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث
التكرار ثلث مرات نمنع هذا في الاصل اي لا نم ان الركنية توجب هذا بل الركنية توجب
الاكمال كما في اركان الصلوة فالاعتراض على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلاثة امثال
الفرض يكون قولا بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد بالتثليث التكرار
فالاعتراض ممانعة وكقولهم صوم رمضان فلا يتادى الا بتعيين النية فنسلم موجبه
لكن الاطلاق تعيين وكقوله المرفق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا
قلنا نعم لكنها غاية الاسقاط فلا يدخل تحته والثاني الممانعة وهي اما في الوصف اي يمنع
وجود الوصف الذي يدعي المعلل عليته في الفرع كقولهم في مسئلة الاكل والشرب عقوبة

لان التثليث ... الاستيعاب ... الامثال ان قدر كل الفرض بالربع

صوم فرض

متعلقة

متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل كحد الزنا فلا نم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر وكقولهم
في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة
فنقول ان اراد المجازفة بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء فهي جائزة لجواز الجيد بالردي
هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف وللجواز عند تفاوت الاجزاء هذا دليل على جواز
المجازفة بالذات بحسب الاجزاء وان اراد بها اي المجازفة بحسب المعيار نخصص بما يدخل فيه اي
في المعيار واما في الحكم عطف على قوله وهي اما في الوصف كما في هذه المسئلة ان [illegible]
جهة تنبني بالمساواة لانم احكامها في الفرع وان [illegible] غير متناهية لانم في الصبرة
فقوله كما في هذه المسئلة اشارة الى مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين فالممانعة في الحكم ان
يمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع وقوله فلانم احكامها في الفرع اشارة
الى هذا او يمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل وقوله لانم في
الصبرة اشارة الى هذا وكقولهم صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فنقول
ان بعد التعيين فلانم في الاصل او قبله فلانم في الفرع اي ان اوقعتم ان الصوم لا يصح الا
بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلانم هذا في المتنازع لان تعيين النية قبل
صيرورته متعينا ممتنع في المتنازع لان الصوم متعين في المتنازع بتعيين الشارع فلا
يكون صحة الصوم في المتنازع متوقفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا لانه يكون
صحة صوم رمضان ممتنعة وهذا باطل واما في صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل عندنا كما
واما في نسبة الحكم الى الوصف كقولهم في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم

لان التفاوت ... باعتبار الاوصاف ...

وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون ...

ع بالتفاحتين فانها لا تدخل تحت الكيل والمعيار فمنع ... الوصف في الفرع في المثال الاول متعين وفي الثاني مبني على ... التفاحتين

في القضاء وان اوقعتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلانم هذا

فلا نم ان العلة في الاصل هذا اى لا نم ان علة عدم عتق ابن العم هي عدم البعضية فان
عدم البعضية لا توجب عدم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق بل انما لم يعتق ابن
العم لعدم القرابة المحرمة وكقوله في لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس
بمال كالحد فلا نم ان العلة في الحد عدم المالية وكذلك في كل موضع يستدل بالعدم على العدم
فانه يمكن ان نقول عدم تلك العلة لا توجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة
اخرى الثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره وهو فوق المناقضة لانه لا يمكن الاحتراز عنها
بتغيير الكلام اما هو فيبطل العلة اصلا فان المعلل لا يمكنه التمسك بالعلة الطردية ويرد
عليها مناقضة فربما يغير الكلام بجعل علته مؤثرة في بندفع المناقضة كما سيأتي في
المناقضة في قوله الوضوء والتيمم طهارتان اما فساد الوضع فانه يبطل العلة بكليتها اذ
لا اندفع بتغيير الكلام كتعليلهم لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين اى احد الزوجين
اذا اسلم قبل الدخول فعندا الشافعي بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء
فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فهي له
وان ابى تفرق بينهما في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده ولابقاء النكاح مع ارتداد
احدهما اى لو ارتد احد الزوجين قبل الدخول بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد
ثلثة اقراء عند الشافعي فيجعل الردة علة لابقاء النكاح يعني انه لا يجعلها قاطعة للنكاح
وعندنا تبين في الحال سواء قبل الدخول او بعده ثم في المتن يقيم الدليل على ان تعليلهم
مردود بفساد الوضع بقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعم والردة لا تصلح عفوا كقوله

الوضوء تطهير حكمي اى تعبدي غير معقول المعنى لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضئ نجاسة تزال ولهذا لا ينجس الماء بملاقاته وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلوة عند عدم العذر

لقا نج باطلاق النية يقع عن الفرض فكذا بنية النفل فان بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد
فاما هذا الحمل المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله في المطعوم شيء خوخطر فيشترط لتملكه شرط
زايد وهو التقابض كالنكاح فانه يشترط له الشهود فيقال لما كان الحاجة اليه اكثر جعله
الرابع المناقضة وهي تلجئ اهل الطرد الى القول بالتأثير كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان
في النية فينتقض بتطهير الخبث فيضطر الى ان نقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم بخلاف
تطهير الخبث فنقول نعم ان الوضوء تطهير حكمي يعني ان النجاسة حكمية اى حكم الشرع بالنجاسة
في حق الصلوة فجعلها كالحقيقية حتى يزيلها الماء كما يزيل الحقيقية فهي غير معقول الخبر رجع
الى النجاسة وهذا الجواب هو الذي احاله في فصل شرايط القياس الى فصل المناقضة لكن
تطهيرها بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية في ذلك اى في التطهير فيحصل الطهارة
سواء نوى او لم ينو بل في صيرورته قربة اى يحتاج الى النية في صيرورة الوضوء قربة
والصلوة تستغني عنها اى عن صيرورة الوضوء قربة كما في ساير شرايط الصلوة بل يحتاج
الى كون الوضوء طهارة واما المسح فملحق بالغسل تيسيرا جواب سؤال مقدر وهو انكم
قلتم ان الغسل تطهير معقول فلا يحتاج الى النية لكن مسح الراس تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج
الى النية كالتيمم فاجاب بان مسح الراس ملحق بالغسل ووظيفة الراس كانت الغسل
لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه احكام الاصل فان قيل
غسل الاعضاء الاربعة غير معقول هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول قلنا لما
اتصف البدن بها اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد دفعا للحرج واقيم على الاصل في غير المعتاد
كالمني والحيض

اي لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع لما حكم بسراية
النجاسة وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط
البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف الاربعة التي هي امهات الاعضاء فلا يكون
غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فلا يجب النية واعلم ان الامام فخر الاسلام ان تعين
وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث غير معقول وقوله في التنقيح فهي غير معقولة اشارة
الى هذا ويرد عليه انه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر
في الهداية ان موثرية خروج النجاسة في زوال الطهارة امر معقول فعلى تقدير الهداية لا يرد هذا
الاشكال لكن يرد عليه اشكال آخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي ان يقاس سائر المايعات
على الماء في تطهير الحدث كما قد قيس في تطهير الخبث وجوابه انه انما قيس في الخبث باعتبار انها
قالعة لا باعتبار انها مطهرة فلا قياس في الحدث واعلم انه يمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام
وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام بكونه غير معقول انه لا يستقل العقل بدركه ومراد صاحب
الهداية بكونه معقولا انه لما علم ان هذا الوصف قد قصدوا ان الشرع قد حكم بهذا الحكم
يحكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا
المعنى وهو اعم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام ما ذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم ان لا
يصح قياس غير السبيلين على السبيلين وفي هذا الفصل فروع أخر طويتها مخافة التطويل

فصل في الانتقال اي الانتقال من كلام الى آخر وهو انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم
الاول فلا يخلو اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علته او لاثبات الحكم الاول او لاثبات حكم آخر

يحتاج

يحتاج اليه الحكم الاول او ينتقل الى حكم كذلك اي حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال منحصر في
هذه الاربعة لانه اما في العلة فقط وهو على قسمين لاثبات علته وهو الاول او لاثبات حكمه
وهو الثاني لو لم يكن لشيء منهما كان كلاما حشوا او اما في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد ان يكون حكما
يحتاج اليه الحكم الاول والا كان كلاما حشوا واما فيهما وهو الثالث فيثبته بالعلة الاولى
فالاول صحيح كما لو قال الصبي المودع لو استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك
فلما انكر الخصم احتاج الى اثباته فهذا لا يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول
بالكلية ويشتغل بآخر كما في قصة الخليل عم وانما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك
هذا الكلام واشتغل بكلام آخر وان كان هو دليلا على الكلام الاول وكذا الثاني عند البعض
كقصة الخليل عم حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق ولان الغرض اثبات الحكم
فلا يبالي باي دليل كان لا عند البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعا عرف
النظار واما قصة الخليل فان الحجة الاولى وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت ملزمة
واللعين عارضه بامر باطل وهو قوله انا احيي واميت فالخليل لما خاف الاشتباه والتلبيس
على القوم انتقل الى علة لا يكون فيها اشتباه اصلا والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل
الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة اي ان اعتق المكاتب بنية الكفارة يجوز كالبيع
بالخيار والاجارة اي باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا لو آجر عبدا
ثم اعتقه بنية الكفارة فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد بل نقصان الرق اي نقصان
الرق يمنع الصرف الى الكفارة فنقول الرق لم ينقص ونثبت هذا اي عدم نقصان
الرق بعلة اخرى كما نقول الكتابة

عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق وان اثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع كما نقول
احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينتقض وكلاهما صحيحان والرابع احق لان العلة التي اوردها
تكون تامة في قطع الشبهات بلا احتياج الى شيء آخر وان انتقل الى حكم لا حاجة اليه او الى علة لاثبات
الحكم كذلك فهو باطل فصل في الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعي في كل شيء ثبت وجوده
بدليل ثم وقع الشك في بقائه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات لهم ان بقاء الشرائع بالاستصحاب ولانه
لو تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث ولو انهم شهدوا انه كان ملكا
للمدعي فانه حجة ولنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر فبقاء الشرائع بعد وفاته
ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته وفي حيوته قد مر جوابه والنسخ والوضوء والبيع
والنكاح ونحوها توجب حكما ممتدا الى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء للدليل وكلامنا فيما
لا دليل على البقاء كحيوة المفقود فيرث عنده لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت
به ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت به والصلح على الانكار لا يصح عنده فجعل
براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا
ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح ويجب
البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به لو انكر المشتري لان ملك الشفيع الدار
المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فيجب البينة على الشفيع على ملك
المشفوع بها لا عنده ولو قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه
دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا لان العبد تمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول

فلا يصلح

فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى ومنها اي من الحجج الفاسدة التعليل بالنفي كما ذكرنا في باب
الشاء اي في المانعة دفع العلل الطردية والاخر فانه يحكى الوجود بعلة اخرى الا ان يثبت
بالاجماع ان لهم علة واحدة فقط كقول محمد في ولد المغصوبة انه غير مضمون لانه لم يغصب
الولد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر ان غسل المرفق ليس بفرض لان
من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا يدخل بالشك فان هذا جهل محض لانه لم يعلم
ان هذا من اي القسمين باب المعارضة والترجيح اذا ورد
دليلان تقتضي احدهما عدم ما تقتضيه الآخر في محل واحد في زمان واحد فان تساويا في القوة
او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع فكذلك فبينهما معارضة والفضل المذكور رجحان وان كان
اقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحانا فلا تعارض النص والقياس من قوله عم زن وارجح
والمراد الفضل القليل لئلا يلزم الربوا في قضاء الديون فيجعل ذلك عفوا لانه لقلته في حكم العدم
بالنسبة الى المقابل والعمل بالاقوى وترك الآخر واجب في الصورتين اي فيما اذا كان احدهما اقوى
بوصف هو تابع وفيما اذا كان احدهما اقوى بما هو غير تابع ولو انهما تساويا في القوة اعلم ان الاقسام
ثلثة الاول ان يكون احد الدليلين اقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس الثاني
ان يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع كان خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع الخبر الواحد
الذي يرويه عدل غير فقيه الثالث ان يكونا متساويين في القوة في القسمين الاولين العمل
بالاقوى وترك الآخر واجب واما الثالث فباقي حكمهما وهو قوله ولو انهما تساويا في القوة فللمعارضة
تختص بالقسم الثاني والثالث اما الاول فيمنع لضعفه ولكن العمل بالاقوى واجب لكن لا يسمى هذا
ترجيحا

والثالث ؟

فالترجيح انما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني في الكتاب والسنة اي في معارضة الكتاب
الكتاب والسنة السنة يحمل ذلك على نسخ احدهما الآخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل
الجهل واعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحقق لانه انما يتحقق التعارض اذا
اتحد زمان ورودهما ولا شك ان الشارع تعالى منزه عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان
واحد بل ينزل احدهما سابقا والآخر متأخرا ناسخا للاول لكنا لما جهلنا المتقدم والمتأخر
توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض فقوله يحمل فكذا الاشارة ترجع الى التعارض والمراد
صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر فان علم التاريخ
جواب الشرط محذوف اي يكون المتأخر ناسخا للمتقدم والا يطلب المخلص اي يدفع المعارضة ويجمع
بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فان تعذر فيهما والا يترك ويصار من الكتاب الى السنة
بين الدليلين / اي العمل بالدليلين
ومنها الى القياس واقوال الصحابة ان امكن ذلك والا يجب تقرير الاصل على ما كان كما في
قبل ورود الدليل
سؤر الحمار عند تعارض الآثار روي عن ابن عمر انه نجس وروي عن ابن عباس رضي انه طاهر
وايضا قد تعارض الادلة في حرمة لحمه وحله فلما تعارض الادلة بقي الحكم على ما كان وهو ان
الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا تزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك
كآيتين وردتا بقراءة الجر والنصب
ومثال التعارض في الكتاب والسنة اما بين آيتين او قراءتين او سنتين او آية وسنة
مشهورة والمخلص اما من قبل الحكم او الحال او الزمان اما الاول فاما ان يوزع الحكم كقسمة
من المعارضة
المدعى بين المدعيين او بان يحمل على تغاير الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية

في قوله تعالى فامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاول يقتضي مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب

اللغو

الله ؟

اللغو في الاولى ضد كسب القلب اي السهو بدليل اقترانه به اي بكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي الثانية ضد العقد اي في الآية الثانية
وهي قوله تعالى لا يؤاخذكم باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل
اقترانه بالعقد والعقد قول يكون له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا
اوفوا بالعقود فاللغو في هذه الآية ما يخلو عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن
اي بعد هذا
فاللغو يكون شاملا للغموس في هذه الآية فيقتضي هذه الآية عدم المؤاخذة في الغموس
والآية الاولى تقتضي المؤاخذة في الغموس لان الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة
في كسب القلب فوقع التعارض في الغموس وهذا ما قال في المتن فاللغو في الآية الثانية
يشمل الغموس لانه ما يخلو عن الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله واذا سمعوا اللغو
اعرضوا عنه فاوجب عدم المؤاخذة فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة
في الاولى في الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا اي بالكفارة فقال فكفارته
والشافعي يحمل المؤاخذة في الاولى على المؤاخذة في الثانية اي في الدنيا اي يحمل المؤاخذة في الآية
الاولى على المؤاخذة في الآية الثانية وهي المؤاخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس
والعقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاولى اي يحمل العقد في الآية الثانية
على كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو فلا يكون
التعارض واقعا لكن ما قلنا اولى من هذا لان على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد مجريا على معناه
في قوله تعالى بما عقدتم
الحقيقي وايضا الدليل دال على ان المؤاخذة في الآية الاولى هي المؤاخذة الاخروية بدليل اقترانها
بكسب القلب

وهو يحملها على الدنيوية وَأمّا على مذهبنا فان اللغو جاء بمعنيين فيحمل في كل موضع على ما يليق به ونحمل
المؤاخذة في كل موضع على ما هو اليق به من الدنيوية والاخروية وأقول لا تعارض هنا واللغو
في الصورتين واحد وهو ضد الكسب لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم باللغو
والمؤاخذة في الصورتين في الآخرة لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو
وقال الاثم الذي في المنعقدة يستر بالكفارة لان المراد المؤاخذة في الدنيا وهي الكفارة هذا
وجه وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو في الآيتين واحد وهو السهو اما في الآية الاولى فبدليل
اقترانه بكسب القلب واما في الثانية فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم الله باللغو
الخالي عن الفائدة الذي يدرج الدنيا لاجل في اغ اليمين الفاجرة بل اللائق ان يقول لا يؤاخذكم
الله بالسهو كما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا والمراد بالمؤاخذة في المؤاخذة الاخروية
لان الآخرة هي دار الجزاء والمؤاخذة وقوله فكفارته لا يدل على ان المراد المؤاخذة الدنيوية لان
معنى الكفارة الستارة اي الاثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة فالآية الثانية دلت
على عدم المؤاخذة في اليمين السهو وعلى المؤاخذة في المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس
فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس واما الثاني
وهو المخلص من قبل المحل فبان يحمل على تغاير المحل كقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد
والتخفيف فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة
قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على الاقل وانما لم نحمل على العكس
لانها لو طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود ولو طهرت لاقل

منها

منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال لتأكد الطهارة واما الثالث
اي المخلص من قبل الزمان فانه لما كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للاول وكذا
ان كان دلالة كنصين احدهما محرم والآخر مبيح يجعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل
الاباحة والمبيح ورد لابقاء الاباحة ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس يتكرر النسخ اي لو قلنا ان
المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم
فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما
شرعيا فلا يكون المحرم بعده نسخا وبيانه ان الاباحة ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة
فانه انما كان ناسخا لها لانه ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء
فيلزم ان يكون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم
ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن اتمام الدليل المذكور على وجه
لا يرد عليه هذا النظر وهو انه لو انتفع المكلف بشيء قبل ورود محرمه او مبيحه فانه لا يعاقب
بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله خلق لكم ما في الارض
جميعا فان هذا الاخبار يدل على ان الانسان ان ينتفع بما في الارض قبل ورود محرمه
او مبيحه لا يعاقب ثم لا شك انه لو اورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب
على الانتفاع ثم لو اورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغييران وَامّا على العكس
فلا يلزم الا تغير واحد فاندفع الايراد بهذا التقرير فتقرر الدليل بهذا الطريق ونقول
عينا بتكرر النسخ هذا المعنى بالتغيير الذي ذكرنا وقد قال في الاسلام هذا اي تكرر
النسخ

بهذا الاصل في

بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا في الاصل لان البشر لم يتركوا

سدى في شيء من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا

فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك ثابت الى ان

يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلاف الشرائع في ذلك الزمان ووقوع التحريفات في التورية

فلم يبق الاعتماد والوثوق على شيء من الشرائع فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب

على الاتيان به فلم يوجد له محرم ولا مبيح واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح فان كان

الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه

فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان ارادوا بالاباحة ان الله تعالى حكم باباحته في الازل فهذا

غير معلوم وان ارادوا عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة على الحظر

فان ارادوا ان الله تعالى حكم بحظره فغير معلوم وان ارادوا العقاب على الانتفاع به فباطل

لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا وعند الاشعري

على الوقف ففسر الوقف تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الله تعالى عن الانتفاع

به او ليس بممنوع والاول حظر والثاني اباحة ولا خروج عن النقيضين واجاب في المحصول

عن هذا بان المباح هو الذي اعلم الشارع فاعله او دل على انه لا حرج في الفعل والترك

وهذا الحرف ليس بشيء لان الخلاف في شيء لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدمه فمعنى

كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج

وهذا الكلام حشو ولا خلاف في هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناك ام لا ولو كان حكما

حكما

فلا نعلم

والمعنى الثاني هو الذي يبقى الحكم على الامر الاول وينفي الامر الطارئ وان لم يكن في لفظه نفي شرح منار

لكن كون المثبت هو الخبر الذي يثبت الامر الطارئ شرح البزدوي

فلا نعلم انه حظر او اباحة اما عدم العلم بان هناك حكم ام لا وان كان حكم فلا يعلم انه حظر

او اباحة اما عدم العلم بان هناك حكما ام لا فباطل لانا نعلم ان عند الله تعالى حكما لانه

اما بالمنع او بعدمه واما انا لا نعلم ان الحكم حظر او اباحة فحق فالحق عندنا انا نعلم

ان الحكم عند الله تعالى حظر او اباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه فعلم انه لا خلاف

بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى الحظر او الاباحة وبين من يقول بالاباحة لان المعنى

للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم ان الحكم ايهما

عطف على قوله لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة ولقولهم ما اجتمع الحلال والحرام الحديث

الا وقد غلب الحرام الحلال اما اذا كان احدهما مثبتا والاخر نافيا فان كان النفي يعرف

بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى

لما قلنا في المحرم والمبيح وان احتمل الوجهين ينظر فيه ان احتمل النفي ان يعرف بدليل وان يعرف

بغير دليل بناء على العدم الاصلي ينظر في ذلك النفي فان تبين انه يعرف بالدليل يكون كالاثبات

وان تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات اولى فما روي انه عم تزوج ميمونة وهو

حلال مثبت وما روي انه محرم ناف فانه اتفق على انه لم يكن في الحل الاصلي والاحرام حالة

مخصوصة تدرك عيانا فكلاهما سواء فرجح بالراوي وراوي انه محرم عبد الله ابن عباس رض

ولا يعدله يزيد بن الاصم ونحو هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم جائز

عندنا تمسكا بما روي انه عم تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روي انه عم

تزوج وهو حلال واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي فالخلاف في انه كان في الاحرام او في

الحل الذي بعد الاحرام

فمعنى انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام
ان الاحرام تغير الى الحل فالاول ناف والثاني مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة مدركة عيانا فيكون
كالاثبات فرجحنا بالراوي وهو ابن عباس رضي الله عنه ونحو اعتقت بريرة وزوجها حر مثبت واعتقت
وزوجها عبد ناف وهذا النفي مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت اولى وهذا نظير النفي الذي لا يكون
بالدليل اعلم ان الاختلاف في زوجها حر ان اعتقت يثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي
لنا انها اعتقت بريرة وزوجها حر ويروى انها اعتقت وزوجها عبد والاول مثبت
والثاني ناف لان معناه انه رقيق لم يتغير بعد وهذا نفي لا يدرك عيانا بل بناء على ما كان فالمثبت
اولى ولو اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وان كان نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسأل
فان تبين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يتبين فالنجاسة اولى هذا نظير النفي الذي يحتمل معرفته
بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلي لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك عيانا بان غسل
الاناء بماء السماء او بالماء الجاري وملأه باحدهما ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه شيء نجس فاذا
اخبر واحد بنجاسة الماء والآخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة اولى وان تمسك
بالدليل كان مثل الاثبات وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة على النفي واما في القياس عطف على
قوله في الكتاب والسنة ومعناه لو تعارض قياسان فلا تحمل وقول الصحابي فيما يدرك
بالقياس كالقياس فيأخذ بايهما شاء من القياسين وكذا يأخذ بايهما شاء من قول الصحابي
بعد ما يتحرى في قلبه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال لان
في الاول اي في تعارض النصين انما وقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح عمله باحدهما

مع الجهل وهنا اي في القياسين ليس اي التعارض لجهل محض لانه اي المجتهد وهو لم يذكر
لفظا بل دلالة في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن بالنظر
الى المدلول على ما يأتي فكل واحد دليل لئلا يعرى عن العمل فصل
ما يقع به الترجيح فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة متنا وسندا اما المتن
فكترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح
على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة واما السند فكترجيح المشهور
على خبر الواحد والترجيح بفقه الراوي وبكونه معروفا بالرواية والقياس عطف على
الكتاب والسنة فما عرف عليته نصا صريحا اولى مما عرف ايماء وما عرف ايماء فبعضه
اولى من البعض ثم ما عرف ايماء اولى مما عرف بالمناسبة وايضا ما عرف بالاجماع تاثير
نوعه في نوعه اولى مما عرف بالاجماع تاثير الجنس في النوع وهذا اولى من عكسه وكل منهما
اولى من الجنس في الجنس ثم الجنس القريب في الجنس القريب اولى من غير القريب ثم المركب
من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام المركبات بعضها اولى من بعض ومن اتقن المباحث
المباحث السابقة لا يخفى عليه شيء من ذلك والذي ذكروا في ترجيح القياس اربعة امور
الاول قوة الاثر اي قوة التاثير كما مر في القياس والاستحسان وكما في مسألة طول الحرة
فان الشافعي يقول يرق ماءه مع غنية عنه فلا يجوز كالذي تحته حرة وقلنا هذا نكاح
يملكه العبد باذن مولاه لو اذن فيه فيصح الحر والامة وقال تزوجهن شيئت
فيملكه الحر وهذا اقوى اثرا اي قياسنا اقوى تاثيرا من قياسه لان في اثر زيادة محل حل العبد
على حل الحر

بالطريق الاولى

من نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة التي يملكها العبد ح

قلب المشروع وتضييع الماء بالعزل باذن الحرة يجوز فالارقاق دونه لان في الاول تضييع الاصل وفي الثاني تضييع الوصف وهو الحرية ونكاح الامة ليس بتزويج جائز في وجوه ما ذكر من العلة وكذا في نكاح الامة الكتابية فانه تعويل الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعا يصير كالكفر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة تندفع باحلال الامة المسلمة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مر وايضا هو دين يصح معه المسلم نكاح الحرة فكذا نكاح الامة اي دين الكتابية دين يصح للحر المسلم نكاح الحرة التي هي على هذا الدين فكذا يصح للمسلم نكاح الامة التي هي على هذا الدين فهذا اقوى اثرا لان الرق منقص للمحرم كما في الطلاق والعدة والقسم والحدود ولان الرقيق له شبه بالحيوانات والجمادات لكن لما يسلط الكفر في هذا الشبه قلنا انه مال ثم له شبه بالحر من حيث الذات فاوجب هذان الشبهان التنصيف في استحقاق النعم التي تختص بالانسان فطرف الرجال تقبل العدد بان يحل للحر اربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فيتنصف باعتبار الاحوال فيحل الامة متقدمة على الحرة لا مؤخرة فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة كما في الطلاق والقرء اي لما كان الرق منقصا وطرف الرجال تقبل التنصيف بالعدد اعتبر التنصيف بالعدد في حل النكاح بان يحل للعبد ثنتان وللحر اربع اما طرف النساء فلا تقبل التنصيف بالعدد لان الحل لا يحل لها الا زوج واحد فلا يمكن تنصيف الزوج الواحد فاعتبرنا التنصيف بالاحوال فانها لو كانت متقدمة على الحرة يصح نكاحها ولو كانت متاخرة لا يصح ولو كانت مقارنة لا يصح ايضا تغليبا للحرمة كما في الطلاق والاقراء فثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرة فانه يصح للامة لو لم يكن متاخرة

عن الحرة

عن الحرة او مقارنة لها فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية لو لم تكن على الحرة وقوله كما في الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الامة اثنين ليس تغليب الحرمة بل تغليب الحل لان الزوج لو كان مالكا للطلقتين عليها فان الحل يكون اكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية قوله وكما في مسح الراس ان المسح في التخفيف اقوى اثرا من الركن في التثليث والتاكيد فثباته على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما في اركان الصلوة بل الاكمال ونحن نقول بدا بالاكمال وهو الاستيعاب وكقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين هذا الوصف اعتبره الشارع في الودائع والمغصوب ورد المبيع بيعا فاسدا والايمان ونحوها فان رد الودائع والمغصوب متعين عليه فلا يجب عليه ان يعين ان هذا الرد رد الوديعة او المغصوب وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع بيعا فاسدا وكذا في الايمان لان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين انه فعله لاجل البر وكقولنا في الغصب فانه تقول ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وان كان فيه فضل فهو على المتعدي اي لو كان المثل التقريبي وهو الضمان مماثلا في الحقيقة لتلك المنافع فهو المطلوب وان لم يكن مماثلا في الحقيقة بكون المثل التقريبي افضل من تلك المنافع لان الاعيان الباقية خير من الاعراض غير الباقية وهذا الفضل على المتعدي اولى من اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل يعني ان اوجبنا الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف

فالاول اسهل من هذا قلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب كالاموال كلها والصلوة والصوم
ونحوها ووضع الضمان على المعصوم جائز في الجملة اي عدم ايجاب الضمان في اتلاف المال
المعصوم جائز في الجملة كاتلاف العادل مال الباغي والحربي مال المسلم والفضل على المتعدي
غير مشروع قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه اي من ايجاب
اصلاً
الفضل على المتعدي نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع المراد بالابتداء ان يكون بلا
لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة
واسطة فعل العبد وقيد احتراز عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة
عدل وهو معلوم عند الله والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع
فيه جور فهو منسوب الى العبد اما في مسئلتنا فالتفاوت في نفس ذلك الواجب
لان المال المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت محضا فالى الشارع وهذا
لا يجوز اما عدم الضمان فيضاف الى عجزنا عن الدرك اي ان قلنا بعدم الضمان فانما نقول به
لعجزنا عن درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب عن
عن قوله ولان اهدار الوصف الخ بقوله ولان الوصف وان قل فايت اصلا بلا بدل والاصل
وان عظم فايت الى ضمان في دار الجزاء فكان هذا تاخيرا والاول ابطالا وتقريره ان
الوصف وهو كون المماثلة تامة يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل
وهو حق المغصوب منه في المثل يفوت الى بدل يصل اليه في دار الجزاء فهذا الفوت تاخير
والاول وهو فوت الوصف ابطال فالتاخير اولى وضمان العقد قد ثبت بالتراضي جواب
عدم المماثلة جواب عن قياس الشافعي وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف فالامثلة

الثلثة

الثلثة المذكورة وهي قوله كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان وكما في الغصب اوردناها
لترجيح القياس على القياس لكثرة اعتبار الشارع الوصف في الحكم المذكور اما الاول فقياسنا
وهو قولنا مسح فلا يسن تثليثه راجح على قياس الشافعي وهو قوله ركن فيسن تثليثه لكثرة اعتبار
الشارع للمسح في التخفيف واما الثاني فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه
كما في ساير المتعينات راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء
لكثرة اعتبار الشارع التعين في سقوط التعيين واما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد
بالمثل واجب في غصب المنافع كما في ساير العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع
فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ما يضمن بالعقد الخ لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور
قضاء الصلوات والصوم ونحوهما وجميع العدوانات والثالث كثرة الاصول وهو قريب من
الثاني والرابع وهو العكس اي العدم عند العدم اي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف كقولنا
مسح اي مسح الراس مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف فانه منعكس فان كل ما ليس بمسح يسن
تكراره بخلاف قوله ركن لان المضمضة تكرر وليست بركن اي مسح الراس ركن وكل ما هو ركن
يسن تكراره كساير الاركان فانه غير منعكس لان عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره
وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركنين ومع ذلك يسن تكرارهما واعلم
انه انما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف عكسا لان المراد بالعكس ها هو متعارف
بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية لو كان الاصل كليا كما يقال
كل انسان حيوان ولا ينعكس اي لا يصدق كل حيوان انسان وقد عرفت هذا فعدم الحكم
في جميع صور الوصف لازم لهذا العكس
عدم

اي العكس الذي هو الوجه الرابع

فسمي عكسا لهذا وانما قلنا انه لازم لان الاصل وهو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه
كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا الكلام أو وجد الوصف لم يوجد الحكم فسمي هذا عكسا كقولنا
في بيع الطعام بالطعام مبيع عيني فلا يشترط قبضه اي كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما في سائر
المبيعات المتعينة وينعكس ببدل الصرف والسلم فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كما
في الصرف والسلم فانه اولى من قوله كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل اي كل مبيع من الطعام
مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل وكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط قبضه
فانه لا ينعكس لاشتراط قبض راس مال السلم غير الربوي وذلك لان عكس القضية المذكورة
هو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان راس
مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فلو كان بغير الربوي
في المثمن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس هو اضعف وجوه الترجيح اما كونه من وجوه
الترجيح فلانه لو وجد وصفان موثران احدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعلية
ما ليس كذلك واما كونه اضعف فلان المعتبر في العلية التاثير والاعتبار للعدم عند عدم الوصف
لان الحكم يثبت بعلل شتى فما يرجع الى تاثير العلل وهو الثلثة الاول اقوى من العدم
عند العدم مسئلة لو تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اي الترجيح
بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارض كما تعارض جهة الفساد والصحة في صوم
رمضان لم يبيته اي لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي ويصح عندنا وهو
يرجح الفساد لكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح

بالذاتي وذكر بالعارض وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدون النية
والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل
فلا بد من ترجيح احدهما على الآخر فالشافعي رجح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة فان وصف
العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارض لان وصف العبادة للامساك عارض لان
الامساك من حيث هو الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الامساك
ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في اكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف
الذاتي لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا لو المراد بالوصف
الذاتي وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والوصف العارض وصف يقوم
بالشيء بحسب امر خارج عنه وذكر له امثلة اخر وفيما ذكرنا كفاية

فصل

ومن التراجيح الفاسدة الترجيح بغلبة الاشباه كقوله اي قول الشافعي في ان الاخ المشتري
لا يعتق عنده لان الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجه كحل الزكوة وحل
زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لان المشابهة في وصف واحد
موثر في الحكم اقوى من المشابهة في الف وصف غير موثر ومنها الترجيح بكون
الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا لان الترجيح بالقوة وهو التاثير
لا بصورته ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء اولى من علة ذات جزئين ولا
اثر لهذا مسئلة يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن به اي لاجل حصول غلبة
الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر اي لو تعارض

الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين فاما ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من تركهما الكل او الاكثر الا عند ابي حنيفة وابي يوسف لما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره يثبت وصف العموم وعدمه سواء او بضاع الشهادة فانه لا يرجح بكثرة الشهود اجماعا فقوله القياس عطف على قوله ان كل دليل عطف على القياس قوله والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام في التعصيب فانه لا يرجح كيف يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على الانفراد ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف خلافا لابن مسعود في الاخيرة اي في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عند ابن مسعود على ابن عم ليس كذلك فانه يستحق جميع الميراث ويحجب الآخر بخلاف الاخ لاب وام فانه يترجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان هذه الجهة اي جهة الاخوة لام تابعة للاولى اي الاخوة لاب والكل متحد اي جهة القرابة متحد لان الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما اخوة فيحصل بهما اي بالاخوة لاب والاخوة لام هيئة اجتماعية بخلاف الاولين فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية فيرجح على الاضعف فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم تبلغ حد الشهرة فانه يحصل حينئذ هيئة اجتماعية هذه تفريعات على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية تمنع التوافق على الكذب وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم واعلم انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة ولنا في ذلك فرق دقيق

وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالمثال المحسوس فان كل امر منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب ونحوهما فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد كالمصارعة مثلا فان الكثير لا تغلب القليل فيها بل واحد قوي يغلب الآلاف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف فهي راجعة الى القوة فيعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل هو موثر بنفسه لا مدخل لوجود الآخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التي في الصوم فان هذا الحكم يتعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول وهذا هو الاصل فاحفظه وفرع عليه الفروع وقوله ولا القياس بقياس آخر عطف على الضمير المرفوع في قوله ولا نرجح ومعناه انه اذا كان العلة في احدهما مغايرة للعلة في الآخر لكنهما اديا الى حكم واحد كما ان علة الربو عند الشافعي الطعم وعند مالك الطعم والادخار فكل واحد من العلتين يوجب حرمة بيع الحفنة من الحنطة بالحفنتين منها اما اذا كان العلة فيهما شيئا واحدا لكن المقيس عليه متعدد فانه حينئذ لا يكون قياسان بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح ولا الحديث بحديث آخر وعلى هذا كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا وكذا الجارح احدهما جراحة والآخر عشر فالدية نصفان وكذا الشفيعان بشقصين متفاوتين وان في لا نرجح صاحب الكثير ايضا يعني لا يكون هو المستحق دون الآخر ولكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد

فنقول حكم العلة لا يتولد منها ولا يتقدم عليها المراد بالعلة هنا العلة الفاعلية وهي التي تحصل المعلول بها فان المعلول غير متولد منها وغير متقدم عليها بخلاف العلة المادية وهي التي تحصل المعلول منها فالمعلول يتولد منها ويتقدم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوع بها بل هو ثابت بها لا منها فلا يتقدم عليها باب

الاجتهاد شرطه ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقسامه المذكورة وعلم السنة متنا وسندا ووجوه القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطاء فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهدوا في حادثة فالحكم عند الله تعالى في حق كل واحد مجتهده لهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو لا تعدد الحقوق يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالاجتهاد في القبلة فان القبلة جهة التحري حتى ان المخطئ يخرج عن عهدة الصلوة واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين جائز كما كان في ارسال رسولين على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم يتساوى الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منها احق لانها لو استوت لاصيب بمجرد الاختيار وليسقط الاجتهاد وفيه نظر لان قبل الاجتهاد لا نعلم ان جميع الاجتهادات يتفق على شيء واحد فيكون الحق واحدا او يختلف فيكون الحق متعددا ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عم ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ واحدا وقال ابن مسعود رض ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ولان الثابت

ويسقط

بالقياس ثابت بمعنى النص ولزوم التناقض صيغة في حادثة لا يتعدد الحق اتفاقا فكيف لو اوردنا معنى اي كيف يتعدد الحق لو اوردنا معنى نظيره حلي النساء فانا نقول بوجوب الزكوة فيها قياسا على المضروب والشافعي بعدم وجوب الزكوة قياسا على الثياب فان كلا منهما مصروف بحاجته فمعنى القياس ان النص الوارد في المقيس عليه وارد في المقيس معنى وان لم يكن واردا صريحا فلو كان النصان واردين فيه صريحا كان الحق واحدا لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والآخر ناسخا فاذا كان النصان وهما النص الوارد في المضروب والنص الوارد في الثياب واردين في الحلي من حيث المعنى لا يدلان على حقية مدلولي كل منهما لان دلالتهما معنى لا تزيد على دلالتهما صريحا ولو وجد دلالتهما صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا لو وجد دلالتهما معنى بالطريق الاولى ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع وكذا بالنسبة الى قومين في شريعتنا والتكليف بالاجتهاد يفيد جواب عن قول المعتزلة ان المجتهدين كلفوا الا انه لو اخطاء فهو مصيب نظرا الى الدليل وله اجر واما مسئلة القبلة فان فساد صلوة من خالف الامام عالما حاله يدل على مذهبنا فاما عدم اعادة المخطئ للكعبة فلانها غير مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم غلبة ظن اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف علماؤنا في المخطئ فعند البعض هو مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا من اطلاق الخطاء في الحديث ولقوله عم في اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر هذا هو المنقول لقوله عم فدل هذا الحديث على ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد

فيه

لو كان مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين بنزول العذاب وقد مر هذا الحديث في قصته في الركن الثاني من السنة وعندنا لبعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء وهذا ما قال ابو حنيفة كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فاذا كان الحق عند الله واحدا لا يراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا بشرائطه واركانه فيكون آتيا بما كلف به من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله حقا قطعيا البتة لقوله تعالى ففهمناها سليمان الآية فتم على كليهما حكما وعلما لكن سليمان عم خص باصابة المطلوب وتنصيف الاجر يدل على هذا ايضا اي على انه مصيب من وجه دون وجه واما قوله لولا كتاب من الله سبق فان الحكم في الاسارى من قبل كان اما القتل واما المن ورخص النبي عم بالفداء ايضا فلولا الكتاب السابق باباحة الفداء وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة فنزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كان واقعا فلا يستحقون العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد بعد سبق الكتاب والمخطئ في الاجتهاد لا يعاقب الا ان يكون طريق الصواب بينا والله اعلم

القسم الثاني من الكتاب في الحكم

وينقسم الى الحاكم وهو الله تعالى لا العقل على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف ونورد الابحاث في ثلثة ابواب اعلم اني اخترعت تقسيما حاصرا على وفق مذهبنا وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة في باب الحكم وهو قسمان اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء بشيء آخر او يكون كالحكم بان هذا ركن لذلك او شبهه او نحو ذلك اعلم

اعلم اني اخترعت تقسيما حاصرا على وفق مذهبنا وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة ؟؟

ان المراد تعلق زائد على التعلق بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به ككون الشيء ركنا لشيء او علة او شرطا فان التعلق بالحاكم ونحوه حاصل في جميع الاحكام اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب والحرمة وامثالهما فانها صفات لفعل المكلف او اثرا له الثابت كالملك فان الملك هو اثر لفعل المكلف وما يتعلق به كملك المتعة وملك المنافع وثبوت الدين في الذمة والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا او الاخروية فان صحة العبادات كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخروي لكنه غير معتبر في مفهومها اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو ترك يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه اما الاول اي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائط الايصال اليه لا الاوصاف الخارجية يسمى فسادا ثم في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك مثلا فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية فاما ان يكون حكما اصليا اي غير مبني على اعذار العباد او لا يكون اما الاول وهو الحكم الاصلي فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه اي منع الترك

فان كان هذا اى كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل قطعي فالفعل فرض وبظني
واجب وبلا منعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب ولو كان
على العكس اى كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام وبلا منعه فمكروه والا استويا
فمباح فالفرض لازم علماً وعملاً حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملاً لا علماً فلا يكفر جاحده
بل يفسق ان استخف باخبار الاحاد اما متأولاً فلا ويعاقب ويعاقب تاركهما اى تارك
الفرض والواجب الا ان يعفو الله تعالى وانما فرق بين الفرض والواجب والتفاوت
بين الكتاب وخبر الواحد في ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك فوجب
التفاوت بين مدلوليهما فيكون الحكم الذي دل عليه محكم الكتاب ثابتاً يقيناً والحكم الذي
دل عليه محكم خبر الواحد ثابتاً بغلبة الظن وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضاً
اي الاعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع
الترك اعم من ان يكون هذا المنع بالمعنى القطعي والظني فيصح ان يقال صلوة الفجر واجبة
والسنة نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة
ونحوها وسنة الزوايد وتركها لا يوجب ذلك كسنن النبي عم في لباسه وقيامه وقعوده
والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي عم عند الشافعي وعندنا تقع على غيرها ايضاً
فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين والنفل يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهو دون
سنن الزوايد وهو لا يلزم بالشروع عند الشافعي لانه مخير فيما لم يفعل بعد فله ابطال
ما لم يأت به تبعاً وعندنا يلزم اى النفل بالشروع لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولان ما

اى مكروه كراهة تنزيه ثم منع الفعل ان كان بظني فمكروه كراهة تحريم وبقطعي فحرام هذا عند محمد واما عند ابي ح وابي يوسف ان المكروه ما كان الى الحرام اقرب فكراهة تحريم ولو كان الى الحل فكراهة تنزيه

اداه صار لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل اليها اى الى صيانته ما اداه الا بلزوم الباقي
فالترجيح بالموجب اولى من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها ولما وجب صيانة
ما صار لله تعالى تسمية وهو النذر فما صار فعلاً اولى اى صيانة ما صار لله تعالى
فعلاً اولى بالوجوب وقوله فعلاً نصب على التمييز وكذا قوله تسمية ويجوز ان ينصب
تسمية وفعلاً على الحال تقديره حال كونه مسمى وحال كونه مفعولاً والحرام يعاقب على
فعله وهو اما حرام لعينه اى منشأ الحرمة عين ذلك الشيء كشرب الخمر واكل الميتة
ونحوهما واما حرام لغيره كاكل مال الغير فالحرمة هنا ملاقية لنفس الفعل لكن المحل
قابل له وفي الاول اي الحرام لعينه قد خرج المحل عن قبول الفعل فعدم الفعل لعدم
المحل فيكون المحل هنا اى في الحرام لعينه اصلاً والفعل تبعاً فينسب الحرمة الى المحل
ليدل على عدم صلاحيته للفعل لا انه اطلق المحل وقصد به الحال كما في الحرام لغيره ففي الحرام
لغيره لو قيل هذا الخبز حرام يكون مجازاً باطلاق اسم المحل على الحال اى اكله حرام ولو
قيل الميتة حرام معناه انها منشأ الحرمة لا انها ذكر المحل وقصد به الحال فالمجاز
في المسند اليه وهنا في المسند وهو قوله حرام لفظاً اريد منشأ الحرمة والمكروه نوعان
مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب عند محمد
لا بل هذا الاشارة ترجع الى المكروه كراهة تحريم لكن بغير القطع كالواجب مع الفرض واما الثاني
المراد بالثاني لا يكون حكماً اصلياً اى يكون مبنياً على اعذار العباد فيسمى رخصة فما وقع
من القسم الاول اى الذي هو حكم اصلي في مقابلتها اى في مقابلة الرخصة يسمى عزيمة وهي
اما فرض الضمير يرجع الى العزيمة

نوعان

او واجب او سنة او نفل لا غير والرخصة اربعة انواع من الحقيقة اثنان احدهما احق بكونه رخصة
من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم في المجازية من الآخر اي نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما
احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان تطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم
في المجازية اي ابعد من حقيقة الرخصة من الآخر اما الاول اي الذي هو رخصة حقيقة وهو
احق بكونه رخصة من الآخر فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها اي
بالقطع او بالقتل فان حرمة الكفر قائمة ابدا لان المحرم للكفر وهو الدلايل الدالة على وجوب
الايمان قائم فيكون حرمة الكفر قائمة ايضا ابدا لكن حقه اي حق العبد يفوت صورة ومعنى
وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجري على لسانه فان اخذ بالعزيمة
وبذل نفسه حسبة في دينه فاولى وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير والافطار ونحو
من العبادات اي لو اكره على اكل مال الغير او على الافطار في رمضان او اكره على ترك
الصلوة ونحوها ففي هذه الصور له ان يعمل بالرخصة حقيقة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل
نفسه فاولى والثاني اي الذي هو رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة ما
استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر
قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة رخصة بناء على سبب تراخي حكمه فالسبب شهود الشهر
والحكم وجوب الصوم وقد تراخى بقوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة اولى عندنا لقيام
السبب ولان في العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين هذا دليل آخر على ان العزيمة اولى
وتقرير ان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر واليسر حاصل في العزيمة ايضا

فالاخذ

فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليسر يختص بالرخصة فالاخذ بها اولى
الا ان يضعفه فليس له ان يبذل نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول اي الا ان
يضعفه الصوم الصايم وهو استثناء من قوله والعزيمة اولى وانما قلنا ان الاول احق
لكونه رخصة من الثاني لان في الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان
في حقه كشعبان فيكون في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول
فان المحرم والحرمة قايمان فالحكم الاصلي فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر
حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة والثالث اي الذي هو رخصة
مجازا وهو اتم في المجازية وابعد عن الحقيقة من الآخر ما وضع عنا من الاصر والاغلال التي
رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع اي الذي هو رخصة مجازا لكنه
اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث انه
سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل
الثالث كقول الراوي رخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا وهذا حكم
مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا وكذا اكل الميتة
وشرب الخمر ضرورة فان حرمتهما ساقطة هنا اي في حال الضرورة مع كونهما ثابتة في الجملة
لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة فالفرق بين هذا وبين الكفر ان المحرم قايم
في الكفر اما هاهنا فالمحرم غير قايم حال الضرورة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا
ما اضطررتم فالنص ليس بمحرم في حال الضرورة ولان الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة
عند فوت النفس

وكذا صلوة المسافر رخصة اسقاط لقول عمر ان هذه صدقة لحديث روي عن عمر رض انه قال
انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال عم ان هذه صدقة تصدق بها عليكم فاقبلوا صدقته
واما سؤال عمر رض لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم
جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وهذه الآية دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل
على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر رض دليل عليه ايضا لانه لو كان دالا على عدم الحكم
لما سأل عمر رض لكونه عالما بهذا لانه من اهل اللسان وارباب الفصاحة والبيان والتصدق
بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد وان كان التصدق ممن لا يلزم طاعته كولي
القصاص فههنا اولى لان صورة يكون التصدق ممن يلزم طاعته وهو الله تعالى اولى ان يكون
اسقاطا لا يحتمل الرد ولان الخيار انما يثبت للعبد لارتفاق به رفقا كما في الكفارة هذا
دليل آخر على ان صلوة المسافر رخصة اسقاط والرفق متعين في القصر فلا يثبت
الخيار فيكون الرخصة رخصة اسقاط اما صوم المسافر وافطاره فكل منهما يتضمن رفقا
ومشقة فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير
يفيد فان قيل اكمال الصلوة ان كان اشق فثوابه اكمل فيفيد التخيير قلنا الثواب
الذي يكون باداء الفرض متساو فيهما واما القسم الثامن من الحكم وهو الذي يكون حكما يتعلق
بشيء لشيء آخر فالشيء المتعلق ان كان داخلا في الآخر فهو ركن والا فان كان مؤثرا فيه على ما
ذكرنا في القياس فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف عليه
وجوده فشرط والا فلا اقل من ان يدل على وجوده فعلامة فاما الركن فما يقوم به الشيء

وقد يمنع

وجه الفرق علة لان تعلق العلة لا يوجب الحكم الا بعد وجودها ضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمانين

وقد يمنع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق ركن اصلي
فانه ان كان اي الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفي العشرة بانتفاء الواحد
فنقول الركن الزائد شيء اعتبره الشارع في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة
جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا
الباب وهذا نظير اعضاء الانسان فالرأس ركن ينتفي الانسان بانتفائه واليد ركن
لا ينتفي بانتفائه ولكن ينتقص واما العلة فاما علة اسما ومعنى وحكما اي يضاف الحكم اليها
هذا تفسير العلة اسما وهي مؤثرة فيه هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها هذا
تفسير العلة حكما كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فعندنا هي مقارنة
للمعلول كالعقلية وفرق بعض مشائخنا بينهما اي بين الشرعية والعقلية فقال المعلول
يقارن العقلية ويتأخر عن الشرعية واما اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتي واما اسما ومعنى
كالبيع الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك مضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر
في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم
فقط في آخر فصل مفهوم المخالف ودلالة كونه علة لا سببا ان المانع لما زال وجب الحكم به
من حين الايجاب وكالاجارة حتى صح تعجيل الاجرة تفريع على قوله انه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك
لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون
الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب
لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب آجرت الدار من غرة رمضان يثبت
الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع

للموقوف فانه لو ازال المانع تثبت حكمه من وقت البيع حتى تكون الزوائد الحاصلة في زمان
التوقف للمشتري فهو علة غير مشابهة بالاسباب بخلاف الاجارة وانما تشبه الاسباب لان
السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي تراخى عنها الحكم لكنه لو ثبت
لا تثبت من حين العلة يكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي لو
ثبت حكمها تثبت من اوله لم تتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا تكون مشابهة للسبب لعدم وقوع
تخلل الزمان وكذا كل ايجاب مضاف نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه
يشبه الاسباب وكذا النصاب حتى يوجب صحة الاداء فيتبين بعد الحول انه كان زكاة لانه
اول الحول علة اسما للاضافة اليه ومعنى لكونه موثرا لان الغنا يوجب مواساة الفقير و
ليس علة حكما لتراخي الحكم عنه لكنه يشبه الاسباب لان الحكم متراخ الى وجود النماء ولو لم يكن
متراخيا اليه كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب ولو كان متراخيا الى ما هو علة غير
حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقية لان النماء لا يستقل بنفسه
بل هو وصف قائم بالمال فلا يصح ان يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامي ولو كان
ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله
بالمال لكن النماء وصف قائم بالمال له شبهة العلية لترتب الحكم عليه ولو كان النماء شيئا
مستقلا بنفسه هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا كان للنماء شبهة العلية
لكان للنصاب شبهة السببية وكذا مرض الموت والجرح فانه تتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمي
والتزكية عند ابي حنيفة حتى لو رجعوا ضمنوا وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب فان كل ذلك علة

اسما ومعنى لا حكما لكنه تشبه الاسباب وعلة العلة انما تشبه السبب من حيث انه تتخلل بينها
وبين الحكم واسطة واعلم ان الامام فخر الاسلام اورد للعلة اسما ومعنى عدة امثلة منها البيع
الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان اسما ومعنى لا حكما ومما لا يشبهان الاسباب ومنها
الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض الموت والجرح وقد صرح في هذه الامور انها
علة اسما ومعنى لا حكما لكنها تشبه الاسباب ومنها علة العلة كشراء القريب فان الشراء علة
للملك والملك علة العتق وقد صرح فيها انها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما
ومعنى لا حكما والظاهر ان شراء القريب ليس علة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه و
انما تشبه الاسباب لتوسط العلة وهو الملك فقد جعل فخر الاسلام العلة المشابهة بالسبب
قسما آخر لكنه لم نجعل كذلك لانها لا تخرج من الاقسام السبعة التي تنحصر العلة فيها وذلك لانه ان
لم يوجد الاوصاف الثلاثة اي التاثير والترتب لا يوجد العلة اصلا فان وجد احدها فمنه يحصل
ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام اخر وان وجد الاجتماع بين الثلثة
فقسم آخر فحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لا حكما قد توجد مع
مشابهتها السبب كالاجارة ونحوها وقد توجد بدونها كالبيع الموقوف وقد توجد مشابهة
السبب بدونها كشراء القريب واظن ان شراء القريب علة اسما ومعنى وحكما لكنه يشبه السبب
واما ما له شبهة العلة كجزء العلة فيتبين به ما يثبت بالشبهة كربوا النسية تثبت باحد الوصفين
وهو اما القدر او الجنس واما معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك للعتق
فاذا تأخر الملك تثبت الحكم به اي العتق بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم حتى صح نية الكفارة
عند الشراء

فان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق فتعتبر النية عند الشراء ويضمن لو كان شريكا عندهما
اى عند ابي يوسف ومحمد ولا يضمن عند ابي حنيفة والخلاف فيما لو اشتريا معا اما لو اشترى
الاجنبي ثم القريب يضمن بالاتفاق والفرق لابي حنيفة ان في الاول رضي الاجنبي بفساد نصيبه نصفه
حيث اشترك القريب ولا يعتبر جهله وفي الثاني لم يرض وان تأخر القرابة تثبت بها اي العتق
بالقرابة حتى يضمن مدعي القرابة ولو كانت القرابة معلومة مثل ان يضمن كما لو ورثا عبدا ثم ادعى احدهما
انه قريبه بخلاف الشهادة اي لو شهدوا واحدا ثم واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى
المجموع فاذا رجع يضمن النصف فان الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بهما
واما اسما وحكما وهي اما باقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه كالسفر والمرض فانهما اقيما
مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء المفاصل والمس والنكاح مقام الوطء اي المس
والنكاح يقومان مقام الوطء في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة اما في الثلثة الاول فلم يذكر
في المتن المدعو اليه للظهور او باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها في قوله ان
احببتني فانت كذا والطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق واستحداث الملك مقام الشغل
في الاستبراء والداعي الى ذلك اي السبب المقتضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه والدليل
مقام المدلول احد الامور الثلثة المذكورة في المتن اما دفع الضرورة كما في ان احببتني وكما في
الاستبراء واما الاحتياط كما في تحريم الداعي في المحرمات والعبادات واما دفع الحرج كالسفر
والطهر والتقاء الختانين والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة ان في دفع الضرورة
يمكن الوقوف على حكم الشيء كالمحبة وتوقف الغير عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة

الخبر

الخبر عن المحبة مقام المحبة اه المشقة في السفر والانزال في التقاء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن
لكن في اضافة الحكم اليهما حرج لخفائهما وبالتقسيم العقلي يبقى قسمان علة معنى فقط وعلة حكما
فقط ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء الاول علة معنى لا اسما وحكما
فالقسم الذي ذكرناه وهو ما له شبهة العلية كجزء العلة يكون هذا القسم بعينه والعلة اسما
وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط كالداعي مثلا ان كان مركبا من جزئين فالجزء
الاخير علة حكما لا اسما ومعنى وايضا لما ارادوا بالعلة حكما ما يتقارن الحكم فالشرط كدخول الدار
مثلا علة حكما واما السبب فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة
اليه اي ان كانت العلة مضافة الى السبب كسوق الدابة شيئا فانه علة لهلاكه وهذه العلة
مضافة الى سوقها وهو السبب فالسبب في معنى العلة فيضاف الحكم اليه فيجب الدية بسوق
الدابة وقودها والشهادة بالقصاص لو رجع الا القصاص عندنا اي لا يجب القصاص عندنا
خلافا للشافعي لو شهدا ان زيدا قتل عمرا فاقتص ثم رجعا فانه لا بد جزاء المباشرة وشهادته
انما صارت قتلا بحكم القاضي واختيار الولي وان لم تكن مضافة اليه اي العلة مضافة الى السبب
كان تكون اي العلة فعلا اختياريا فسبب حقيقي لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك
في الغنيمة الدال على مال يسرقه وعلى حصن في دار الحرب اي لا يضمن الدال على مال يسرقه السارق
ولا يشترك في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة هي
فعل فاعل مختار وهو السارق في فصل السرقة والغازي في الدلالة على الحصن فتقطع
هذه العلة نسبة الحكم الى السبب ولا اجنبي اي لا يضمن قيمة الولد اجنبي قال لآخر تزوج
هذه المرأة فانها حرة

فاعلم انه تبديل لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف اليه

فان السوق لم يوضع للتلف ولم يوجد فيه وانما هو طريق للوصول اليه

فيفعل هذا او استولدها فادى اي انه لا يضمن قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او الولي
على هذا الشرط ولا يلزم ان المودع والمحرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما
سببان لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزمه والمحرم بازالة الامن اذا تقررت
بافضائها الى القتل اي تقررت ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المحرم انما
يضمن بازالة الامن ورد عليه انه ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد
الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء
لم يصر سببا للهلاك فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن سبب الضمان بقوله فان
الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم اي اذا دل رجل السارق على مال مسلم
لا يضمن فان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن ايدي الناس فدلالته لا تكون ازالة الامن
وصيد الحرم اي اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن لان كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس
بل لكونه في الحرم ومن دفع الى صبي سكينا ليمسكه للدافع فوجاء به نفسه لا يضمن لانه تخلل
بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل
نفسه وان سقط عن يده فجرحه ضمن لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل مختار فيضاف الحكم
الى السبب وهو الدفع ومنه اي من السبب ما هو سبب مجازا كالتطليق والاعتاق
والنذر المعلق فالمعلق صفة للتطليق والاعتاق والنذر نحو ان دخلت الدار فانت
طالق ان دخلت فعبدي حر ان دخلت فلله علي كذا للجزاء متعلق بقوله ما هو سبب
فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور لانه ربما لا يوصل اليه لان الشرط معدوم

على خطر الوجود اي لان هذه الامور المعلقة ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا
وكاليمين بالله للكفارة اي سبب للكفارة مجازا لانها اي اليمين للبر فلا توصل الى الكفارة
اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا تكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا تكون سببا لها حقيقة
بل مجازا ثم اذا وجد الشرط اي في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط يصير الايجاب
السابق علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علتها وعند ش فيه [illegible]
العلل حتى ابطل التعليق بالملك اي ان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبد ان
ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير قبل الحنث
لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب
وهو النصاب ثم عندنا للمجاز شبهة الحقيقة هذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو سبب
مجازا وهذا يتبين في ان التنجيز هل يبطل التعليق ام لا فعند زفر لا لانه لما لم يكن الملك
والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق شرطا ووجودهما في الحال ليترجح
جانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل
صورة المسئلة اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلثا
فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند
زفر لا يبطل التعليق فيقع الطلاق هو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند
وجود الشرط لا عند التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع
الطلاق يفتقر الى الملك فاما التعليق فلا افتقار له الى الملك حال التعليق فاذا علق
بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق

فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت
الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم
فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك
حال التعليق صح ثم لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل ايضا
وقال زفر يبطل بزوال الحل ووقوع الطلاق الثالث من قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى
تنكح زوجا غيره قلنا اليمين شرعت للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون
للجزاء شبهة الثبوت في الحال فلا بد من المحل فانه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق
فالغرض ان لا تدخل الدار لانها ان دخلت يترتب عليه هذا الامر المخوف اي الجزاء فيكون
الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعا من تفويت البر كالضمان يكون مانعا من الغصب فالحاصل
يكون البر مضمونا بهذا فيبطله زوال الحل لا زوال الملك اي يبطل التعليق زوال الحل
وهو ان يقع الثلث لا زوال الملك وهو ان يقع ما دون الثلث فالحاصل ان قوله ان دخلت
الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصرا على الطلقات
التي يملكها بهذا النكاح اما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلث فكانها اجنبية عن الزوج
في تلك الطلقات فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه مضمون لوجود الملك عند الشرط فان
الشرط فيه معنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت ليكون البر مضمونا لما لو بتلك الشبهة ما
ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال ليكون البر مضمونا واعلم ان لكل
من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الامر فسبب الوجوب للايمان حدوث

التعليق
المحلوف
لانه يمكن له الرجوع اليها
قبلها فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة

السبب

العالم ولما كان هذا في الآفاق والانفس موجودا دائما صح ايمان الصبي وان لم يخاطب به
وللصلوة الوقت على ما مر وللزكوة ملك المال اعلم انه ورد على سببية النصاب للزكوة
اشكال وهو ان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف وهنا الوجوب
يتكرر بالحول فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب فلدفع هذا الاشكال قال الا ان الغنى
لا يكمل الا بمال نام والنماء بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول
فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم لصومه ولصدقة الفطر
رأس يمونه ويلي عليه واما الفطر فشرط لقوله عم ادوا عمن تمونون ودعواتنا لانتزاع
الحكم عن السبب اولا يجب عليه فيؤدي عنه كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب
على العبد والصبي والفقير والكافر فيثبت الاول وايضا يتضاعف الواجب بتضاعف
الرأس والاضافة الى الفطر يعارضها الاضافة الى الرأس وهي تحتمل الاستعارة ايضا
بخلاف تضاعف الوجوب هذا جواب سؤال وهو ان الاضافة آية السببية والصدقة
تضاف الى الفطر فدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف الى الرأس ايضا فاذا
تعارضا تساقطا ونحن نتمسك على سببية الرأس بالتضاعف فهذا الدليل اقوى من
الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجري في التضاعف
وايضا وصف المؤنة اي في قوله عم ادوا عمن تمونون يرجح سببية الرأس وللحج
البيت واما الوقت والاستطاعة فشرط وللعشر الارض النامية بحقيقة الخارج وهذا
الاعتبار هو مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو نماء الارض حال عن الخارج عبادة
اي الف عبادة

لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء من النصاب وكذا الخراج اي سببه
الارض النامية الا ان النماء تعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار
الاصل وهو الارض عقوبة حقيقة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة
عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا اي لاجل ثبوت
وصف العبادة في العشر ووصف العقوبة في الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا
للشافعي والطهارة لاداء الصلوة والحدث شرط والحدود والعقوبات ما نسبت
اليه من سرقة وقتل والكفارات ما نسبت اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة ولشرعية
المعاملات البقاء المقدر للعالم وللاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع
والنكاح ونحوهما واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تاثيره ولا يكون
بصنع المكلف كالوقت للصلوة يختص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من
وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب ايضا مجازا وان لم يكن هو الغرض
كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تاثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف
وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تاثيره
كما ذكرنا في القياس يختص باسم العلة واما الشرط فهو اما شرط محض وهو حقيقي كالشهود
للنكاح والوضوء للصلوة او جعلي وهو بكلمة ان او دلالتها نحو المراة التي اتزوجها طالق
وفيه ان اثر التعليق عندنا منع العلية وعنده منع الحكم واما شرط في حكم العلة
وهو شرط لا يعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه كما لو رجع شهود

ثبوت

الشرط

الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن الكل فقط كما لو اجتمع السبب والعلة
كشهود التخيير والاختيار كما لو شهدوا ان الزوج خير امراته وآخران
بان المراة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود
الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة فان قال ان كان قيد عبده
عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة ارطال
فقضى القاضي بعتقه ثم حله فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابي حنيفة لان القضاء
بالعتق ينفذ ظاهرا وباطنا عنده والعلة لا تصلح للضمان العتق العلة قضاء القاضي
وانما لا تصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضى بناء على شهادة شاهدين بخلاف رجوع
الفريقين اي شهود اليمين وشهود الشرط فان العلة تصلح للضمان لانها اثبتت العتق بطريق
التعدي وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن فيعتق بحل القيد وكذا
حافر البئر عطف على المثالين المذكورين وهما رجوع شهود الشرط ومسئلة القيد
والتشبيه في ان هناك شرطا لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو
الحفر لان علة السقوط هو الثقل لكن الارض مانع من السقوط فاذا ازيل المانع
صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها بقوله
فان الثقل علة للسقوط وهو امر طبعي والمشي مباح فلا يصلحان لاضافة الحكم فيضاف
الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفر في غير ملكه بخلاف ما لو اوقع
نفسه واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد ففي قسم الاسباب
واما شرط في حكم السبب فهو

واما لو قال لعبد الغير بالاباق فابق نائما يضمن
بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب
بمنزلة ما لو استخدمه فخدمه

لا عرض عليه فعل مختار غير منسوب اليه كما لو حل قيد عبد الغير فابق العبد لا يضمن
عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف صار كالسبب فانه يتقدم
على صورة العلة والشرط يتاخر عنها وكذا لو فتح باب قفص او اصطبل فطار الطير
له ان فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا على فور الفتح يجب الضمان كما في سيلان
ماء الزق فان النفار طبيعي للطير كالسيلان للماء لنا انه هدر في اثبات الحكم
لا في قطعه عن الغير كالكلب يميل عن سنن الارسال ولو قال الولي سقط وقال
الحافر اسقط نفسه فالقول للحافر لانه يدعي صلاحية العلة للاضافة وقطع
الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف الجارح لو ادعى الموت بسبب آخر
لانه صاحب علة واما شرط اسما لا حكما كما لو علق الطلاق بشرطين فاولهما وجودا
شرط اسما لا حكما حتى لو وجد الاول في الملك لا الثاني لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا
لزفر في صورته ان يقول ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فابانها فدخلت
احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا لان الملك شرط عند وجود
الشرط لصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط عند الثاني لا الاول واما العلامة فقد ذكروا
في نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد وهو يوجد
متاخرا عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا علية الزنا لا تتوقف على
احصان يحدث متاخرا اقول ما ذكروا وهو ان الشرط امر متاخر عن وجود صورة العلة
ويمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة

للنكاح

الشرعية

للنكاح والعقل للتصرفات وكونهما كالوضوء للصلوة وطهارة الثوب والبدن والمكان
لها فالشرط التعليقي متاخر عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تاخيره عن وجود العلة
كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط وهذا الاشكال
اختلج في خاطري واقول تحقيقه ان الشرط اما تعليقي او حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون
الشرط متاخرا عن العلة كحفر البئر وقطع حبل القنديل والآخر ان يكون متقدما كالوضوء
للصلوة والعقل للتصرفات فاما ما هو متاخر فوجوده هو متقدم لان الحكم مقارن للشرط
الذي هو متاخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في حكم العلة بخلاف الشرط الذي
هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط علامة ولهذا
لم يكن مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء
مع انه لا يثبت العلة وهو الزنا بهذه الشهادة ولما كان لي نظر في كون الاحصان علامة
لا شرطا في معنى العلة قلت ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطا اي على تقدير كونه علامة
لا شرطا في معنى العلة يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت ايضا
بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنى ومولاه كافر انه اعتقه اي لما ذكرنا ان الاحصان
يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا لا يثبت بها ينبغي ان يثبت الاحصان
بشهادة الكافرين ايضا لو شهدا على عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه والحال ان مولاه
كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر فتقبل فيثبت العتق والحرية من شرايط الاحصان
فيثبت الاحصان بشهادة الكافر قلنا لشهادة النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه

اى فى عدم القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء فانها لا تثبت العقوبة
وهنا لا تثبتها لان الاحصان ليس الا علامة لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه وهو تكذيبه
ورفع انكاره وهى تصلح لذلك اى شهادة النساء مع الرجال تصلح للضرر على المشهود عليه وهو
المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهى تتضمن ضررا بالمسلم اى شهادة
الكفار فى هذه الصورة تتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد الذى اعتقوا حريته ليثبت عليه الرجم
فلا تصلح لذلك اى لا تصلح شهادة الكفار للاضرار بالمسلم وهو ما ذكرنا من تكذيبه ورفع انكاره
وعلى هذا اى بناء على ان العلامة ليست فى حكم العلة فيجوز ان تثبت بما لا تثبت به العلة
قالا ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش اى فى المبتوتة والمتوفى عنها زوجها
ولا حبل ظاهر عطف على قوله من غير فراش ولا اقرار به عطف على قوله ولا حبل اى بلا اقرار
الزوج بالحبل لانه لم يوجد هنا الا شهادة القابلة الا تعيين الولد وهى مقبولة فيه اى
شهادة القابلة مقبولة فى تعيين الولد فاما النسب فانما تثبت بالفراش السابق فيكون
انفصال الولد علامة للعلوق السابق وعند ابى حنيفة لا تقبل لانه لما لم يوجد سبب ظاهر
كان النسب مضافا الى الولادة فشرط لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد احد الثلثة
وهو اما الفراش واما الحبل الظاهر واما اقرار الزوج بالحبل ولو اذا علق بالولادة طلاقا
تقبل شهادة امرأة عليها اى فى حق الطلاق عندهما لانه لما ثبت الولادة بها ثبت
ما كان تبعا لها الا عند ابى حنيفة لان الولادة شرط الطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط
لاثباتها اى لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات حكم وهو الطلاق كما فى العلة فانه يشترط

لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها على ان هذه الحجة ضرورية فلا تتعدى اى شهادة المرأة الواحدة
حجة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا تتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه
وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا يقبل فيه شهادة الواحدة كما فى شهادة المرأة على
ثيابة امة بيعت على انها بكر فى حق الرد فان شهادة المرأة لا تقبل فى الرد وان كانت مقبولة
فى حق البكارة والثيابة فكذا هنا بل يحلف البائع وقال الشافعى الاصل فى المسلم العفة
فالقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك اى كونها كبيرة اى يتبين بالعجز
اقامة البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة لا انه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة
لجنايته فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعى سابقا عليه اى على العجز عن اقامة البينة
فبمجرد القذف يسقط الشهادة عند الشافعى وان لم يجلد وعندنا لا تسقط شهادته بمجرد القذف
بل انما تسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الجلد بخلاف الجلد اذ هو فعل
حسى اى لا يمكن اقامة الجلد سابقا على العجز عن اقامة البينة فانه فعل حتى لا يرد له فان
اقيم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعى يمكن سبقه
فان تحقق العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق العجز
يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا فى ذلك القذف قلنا القذف فى نفسه ليس
كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة اى حسبة لله تعالى وهو اى القذف لا يحل الا ان يعجز
الشهود فاذا مضى زمان يتمكن من احضارهم ولم يحضر صار كبيرة فيكون العجز شرطا اى لكونه
القاذف شهادة الرامى والعفة اصل لكن لا تصلح لاثبات زوال الشهادة لما عرفت انه لا يصلح حجة
للاثبات بل للدفع فقط

ثم ان اتى بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد بعد ما جلد يبطل رد شهادته ويجلد الزاني ولو
تقادم العهد لو اتى بالبينة على الزنا بعد ما جلد الرامي لكن بعد تقادم العهد يبطل الرد
اى رد شهادة الرامي ولا يثبت الحد اى حد الزنا على المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة
في درء الحد ما ——— المحكوم به وهو قسمان ما ليس له
الا وجود حسي وما له وجود شرعي فالاول بعد ان يكون متعلق حكم شرعي اما ان يكون سببا
لحكم آخر او لم يكن كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكالاكل ونحوه وكذا الثاني كالبيع فانه
مباح وهو سبب لحكم آخر وهو الملك وكالصلوة المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان ما ليس له
الا وجود حسي كالزنا والاكل وما له وجود شرعي مع الوجود الحسي فالمحكوم به لا بد ان يكون
متعلقا لحكم شرعي فبعد ان يكون كذلك لا يخلو من ان يكون سببا لحكم شرعي آخر او لم يكن
فحصل اربعة انواع الاول ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي
آخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم شرعي وهو وجوب الحد والثاني ما ليس له الا وجود حسي
وهو متعلق بحكم شرعي لكنه ليس سببا لحكم شرعي كالاكل اما كونه متعلقا لحكم شرعي فلان الاكل
تارة واجب واخرى حرام والثالث ما له وجود شرعي وهو متعلق لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي
كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع ما له وجود شرعي ومتعلق لحكم شرعي وليس سببا
لحكم شرعي كالصلوة والوجود الشرعي بحسب اركان وشرائط اعتبرها الشرع فان وجدت فان
حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الذاتية يسمى صحيحا والا فاسدا اى ان لم يحصل
معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا وان لم توجد اى الاركان والشرائط يسمى باطلا والفا[سد]

صح

صحيح باصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق فيختص به الاول اى ما وجدت الاركان والشرائط
وحصلت الاوصاف المذكورة ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد او ما اجتمعا
فيه والاول غالب او ما اجتمعا فيه والثاني غالب اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات
خالصة كالايمان وفروعه وكل مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد فالايمان التصديق
والاقرار ملحق به حتى ان تركه مع القدرة لم يكن مؤمنا عند الله وعند الناس وهذا عند
بعض علمائنا اما عند البعض فالايمان هو التصديق والاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية
وهو اصل في حقها اى الاقرار اصل في حق الاحكام الدنيوية اتفاقا حتى صح ايمان المكره في
حق الدنيا ولا يصح ردته والزوائد الايمان الاعمال وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم
يشترط لها كمال الاهلية ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى لانه
اى لان الخراج لما تردد بين الامرين اى بين العقوبة والمؤنة لا يبطل بالشك على ان الوصف
الاول وهو المؤنة غالب على ما يبقى مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار
الوصف ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج
على المسلم وعند ابي يوسف يضاعف لان فيه ان في العشر معنى العبادة فالكفر ينافيها
من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف لان فيه المضاعفة
اسهل من الابطال اصلا اعلم ان محمدا قاس ابقاء العشر على الكافر على ابقاء الخراج على
المسلم فقال ابو يوسف ان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغيير العشر
اما الخراج فلان فيه معنى العقوبة والاسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه فيبقى الخراج على
المسلم فقوله فيضاعف

كلمة التعقيب وهي الفاء ترجع الى قوله فالكفر بينا فيها فلا بد من تغيير العشر والمضاعفة
اسهل من الابطال فيضاعف اذ هي في صفة تشرع في الجملة وعندنا انه ضعيف بنى تغلب خراجا
لا التضعيف امر ضروري ثبت باجماع الصحابة بخلاف القياس في قوم باعيانهم لان تلك الطائفة
كفار لا يؤخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يكونون في حكمهم وحق قائم
بنفسه اي لا يجب في ذمة احد كخمس الغنائم والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة
كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطئ
مقصر فيلزمه الجزاء القاصر ولانه القتل بسبب اي لا يثبت حرمان الميراث بحفر البئر و
انه مثله لقاء فرضع لانه اي حرمان الميراث جزاء المباشرة وحقوق دائرة بين العبادة و
العقوبة كالكفارات فلا تجب على المسبب كحافر البئر لانها اي الكفارات جزاء الفعل و
الصبي اي لا تجب الكفارة على الصبي لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي فيهما اي في المسبب
والصبي لانها عنده ضمان المتلف وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى والكافر اي لا تجب الكفارة
على الكافر لوصف العبادة وهي اي العبادة فيها غالبة اي في الكفارات الا كفارة الظهار
فان وصف العقوبة فيها غالبة لانه اي الظهار منكر من القول وزور وكذا كفارة الفطر
اي وصف العقوبة فيها غالبة لقوله عم فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم على انها لا تجب
على الخاطئ ولان الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة ثم ورد على هذا ان الافطار عمدا
لما لم يكن فيه شبهة الاباحة ينبغي ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضا فلدفع هذا الاشكال
قال لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار ابطال حق

فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج لان التضعيف ج

نابت

نابت بل هو ممنوع عن تسليمه الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين اي العبادة والعقوبة وهي
اي الكفارة العقوبة وجوبا وعبادة اداء وقد وجدنا في الشرع ما هذا شانه اي ما يكون عقوبة
وجوبا وعبادة اداء كاقامة الحدود ولم نجد على العكس اي لم نجد في الشرع ما هو عقوبة اداء وعبادة
وجوبا وانما قال هذا جوابا لمن يقول لم لم ينعكس حتى تسقط بالشبهة كالحدود تفريع على ان كفارة الفطر
عقوبة وبشبهة قضاء القاضي في المتفرد اي المتفرد برؤية هلال رمضان لفارقة القاضي
شهادته وقضى ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا لا يجب عليه الكفارة عندنا خلافا
للشافعي وتسقط لو افطرت ثم حاضت او مرضت وكذا لو اصبح صائما ثم سافر فافطر واما
حقوق العباد فاكثر من ان تحصى وما اجتمعا فيه والاول غالب حد القذف وما اجتمعا فيه والثاني
غالب القصاص واما حد قاطع الطريق فمحض حق الله تعالى عندنا وهذه الحقوق تنقسم
الى اصل وخلف ففي الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا في احكام الدنيا
اي صار الاقرار المجرد قائما مقام الاصل في احكام الدنيا ثم اداء احد ابوي الصغير خلفا
عن ادائه حتى لا تعتبر التبعية لو وجد اداؤه اي لما كان اداؤه اصلا ولو اداء الابوين خلفا
فاذا وجد الاول وهو اداء الصغير العاقل لا تعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا بكفره تبعية
ثم تبعية اهل الدار او الغانمين خلفا عن احدهما اي احد الابوين الفاقد لهما اي لو عدم الابوان وكذا الطهارة
والتيمم لكنه اي التيمم خلف مطلق عندنا بالنص اي لو لم يجد الماء يكون التيمم خلفا عن الماء
مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعنده خلف ضروري اي التيمم
خلف عن الماء عنده في عند العجز بقدر ما يندفع به الضرورة حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال
عطف على قوله لم يجز في انائين

اي حق العباد

اداء ج

استعمال ج

واعلم ان العقل الذي يحصل الادراك باشراقه وافاضة نوره ويكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو اول المخلوقات في كلام المصنف

نجس وطاهر يتحرى ولا يتيمم فيتوضاء بما غلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضروري ولا ضرورة هنا وعندنا يتيمم لو ثبت العجز بالتعارض أي بين النجس والطاهر ولا احتياج الى الضرورة فانه خلف مطلق لا ضروري ثم عندنا التراب خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا في كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضي كامامة الماسح بالغاسل وعند محمد وزفر التيمم خلف عن التوضي فلا يجوز لان المتوضي صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف فلا يبنى صاحب الاصل القوي صلوته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبنى المصلي بركوع وسجود على المومي وشرط الخلفية احتمال الاصل ليصير السبب منعقدا لليمين عدمه لعارض كما في مسئلة مس السماء بخلاف الغموس باب

الحكوم عليه وهو المكلف ولا بد من اهليته وهي لا تثبت الا بالعقل قالوا هو نور يضيء به طريق يبتدا به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيتبدى المطلوب للقلب أي نور يحصل باشراق العقل الذي اخبر النبي عم انه من اوائل المخلوقات فكما ان العين مدركة بالقوة فاذا وصل النور الحسي تخرج ادراكها الى الفعل فكذا القلب أي النفس الانسانية هو هذا النور العقلي وقوله طريق يبتدا به فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة وهي بداية تصرف القلب فيه بواسطة العقل بان يدرك الغايب من الشاهد وينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعداد لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات ثم علم النظريات منها ثم استحضارها بحيث لا تغيب وهذا نهايته ويسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية هي مناط التكليف

اعلم

اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل اورده مشايخنا في كتبهم ومثلوه بالشمس كما ذكرنا في المتن وهذا مناسب لما قال الحكماء والتمثيل بعينه مسطور في كتب الحكمة واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا ان اول شيء خلقه الله تعالى هذا الجوهر وقال عم اول ما خلق الله العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي اخبر النبي عم انه من اوائل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما فسر في قوله تعالى الله نور السموات وايضا قد يطلق العقل على الاثر الفايض من هذا الجوهر في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت خرج ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هذا النور المعنوي الذي حصل باشراق ذلك باشراق ذلك الجوهر وقد يطلق العقل على قوة النفس بها تكتسب العلوم والمعارف وهي قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر ولها اربع مراتب كما ذكر في المتن فيسمى الاول العقل الهيولاني والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والعقل المستفاد وايضا يطلق على بعض العلوم فقيل علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات وقوله يبتدا به يلزم من هذا الكلام ان يكون لدرك الحواس بداية ونهاية وكذا للادراك العقلي بداية ونهاية ونهاية درك الحواس هو بداية الادراك العقلي فاعلم ان بداية درك الحواس ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ

وتحقيقه بالقوة المعنى الذي يصير الشيء فاعلا او منفعلا ح

وهو الذي يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم في مؤخر الدماغ وهو الذي
ترتسم فيه المعاني الجزئية ثم بعده الحافظة وهي خزانة الوهم ثم المفكرة في وسط الدماغ
تأخذ المدركات من الطرفين وتتصرف فيها وتركب بينها تركيبا وتسمى متخيلة ايضا
هذا نهاية الادراك للحواس فاذا تم هذا تشرع النفس الانسانية من المفكرة علوما
فهنا بداية تصرف النفس بواسطة اشراق العقل وله اربع مراتب كما ذكرنا والعلم
عندك سيقع ثم معلومات النفس اما ان لا يتعلق بها العمل كمعرفة الصانع وتسمى علوما
نظرية واما يتعلق وتسمى عملية فاذا اكتسبت العملية حركت البدن الى ما هو خير وعما
وهي ملكة للنفس والبدن بها يحرك البدن من الشر الى الخير ح
هو شر فيستدل بهذا على وجود تلك القوى وعدمها اي يستدل بهذا التحرك على وجود تلك
القوى وهي قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان النفس لا محالة آمرة
للبدن محركة الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها والجوهر المذكور دائم الاشراق فاذا
حركته الى الخير وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهي لا تحصل الا بالقابلية المذكورة و
لو لم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها بالخير والشر لانه لو كانت عارفة لحركته
ثم عدم معرفتها لعدم قابليتها لانه لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك الجوهر دائم الاشراق
لكانت عارفة فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال ثم لما كان العقل متفاوتا
في افراد الناس وذلك التفاوت انما هو لزيادة قابلية بعض النفوس ذلك الفيض
والاشراق لشدة صفائها ولطافتها في مبداء الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها
وكثافتها في اصل الخلقة متدرجا من النقصان الى الكمال بواسطة كثرة العلوم و

ورسوخ الملكات المحمودة فيها فيصير اشد نورا سببا بذلك الجوهر ويزداد استضاءتها بانواره
واستيفائها منافعه آنا فآنا فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم
والعمل سبب لزيادة تلك القابلية والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف
متعذر فقدره الشرع بالبلوغ لانه عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية التي
هي مراكب للقوة العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد سبق في باب الامر الخلاف
في ايجاب الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل هذا فرع مسئلة
الحسن والقبح المذكور في باب الامر فالصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالايمان
حتى ان لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان عند المعتزلة وعند الاشعري يعذران فلم
تعتبر كفر شاهق الجبل فيضمن قاتله ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا التوسط بينهما
لانه لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وهو مبني عليه اي الشرع مبني على العقل لانه
مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور
لا يعرف شرعا بل عقلا قطعا للدور لكن قد يتطرق الخطاء في العقليات فان مبادي
الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق
الغلط في مقتضيات الافكار كما ترى من اختلاف العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه
في زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة امرين احدهما
التوسط المذكور في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم
العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخطاء فيها فهو وحده غير كاف اي العقل وحده
غير كاف

يعني ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه وبعثة الانبياء عليهم الصلوة والسلام بدلالة المعجزات فلو توقف معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور ح

فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناء على ما ذكرنا من الامرين بل لا بد من انضمام شيء آخر
اما ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك زمان يحصل له التجربة فيه
فيعينه على الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط في المسائل المتفرعة المذكورة في المتن
وهي قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء مدة جعلها الله علما لحصول
التجارب وكمال العقل ولكن يصح منه اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط فجعلنا
مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب والمراهقة ان غفلت عن
الاعتقاد بين لا تبين عن زوجها خلافا للمعتزلة وان كفرت تبين فانها ان لم تدرك
المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقلها كافيا في التوجه الى الاستدلال لكن ان توجه علم
انها ادركت مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد عقلها كافيا لو حصل التوجه وشرطنا
الانضمام لو لم يحصل التوجه وكذا ان مؤ اي لا يكلف قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة
وبعده يكلف ولا يضر قاتل ان مؤ ولو قبل مدة التجربة فانه لم تستوجب عصمته بدون
دار الاسلام فصل ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية
اداء اما الاولى فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان
اهلا لما له وعليه قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم
على انفسهم الست بربكم قالوا بلى هذه الآية اخبار عن عهد جرى بين الله تعالى وبين بني
آدم وعن اقرارهم بربوبية الله تعالى وبوحدانيته والاشهاد عليهم دليل على انهم يواخذون
بموجب اقرارهم من لوازم حقوق تجب للرب سبحانه وتعالى على عباده فلا بد لهم من وصف

يكونون

يكونون به اهلا للوجوب عليهم فيثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي وقال وكل انسان
الزمناه طائره في عنقه العرب كانوا ينسبون الخير والشر الى الطائر فان مر سانحا يتيمنون به
وان مر بارحا يتشاءمون فاستعير الطائر لما هو في الحقيقة سبب الخير والشر وهو قضاء الله
وقدره واعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضي له من خير او شر او
الزمناه عمله لزوم القلادة العنق اي لا ينفك عنه ابدا فدلت الآية على لزوم العمل الانسان
فمحل ذلك اللزوم هو الذمة فقوله في عنقه استعار العنق لذلك الوصف المعنوي الذي يلزم التكليف
لزوم القلادة او الغل العنق وقال الله تعالى وحملها الانسان فهذه الآية تدل على خصوصية الانسان
بتحمل اعباء التكاليف اي وجوبها عليه فيثبت بهذه الآيات الثلث ان للانسان وصفا هو به
اهل لما له وعليه وقد فسر الذمة بوصف يصير به اهلا لما له وعليه ولا دليل في هذه الآيات على وصف
يصير به اهلا لما له لكن المقصود هنا اثبات اهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا لاثبات
المقصود واما الدلائل الدالة على الوصف الذي يكون به اهلا لما له فكثيرة منها قوله وما من دابة
في الارض الا على الله رزقها ونحوه وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا فقبل الولادة لذمته من وجه
تصلح ليجب له اي لا يجب عليه فاذا ولد يصير ذمته مطلقة لكن الوجوب غير مقصود بنفسه
بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن فلا فحقوق العباد ما كان منها غرما
وعوضا يجب اي على الصبي وهذا فهم من قوله فاذا ولد لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة
وكذا ما كان صلة تشبه المؤن والاعواض كنفقة القريب نظير الصلة التي تشبه المؤن والزوجة
نظير الصلة التي تشبه الاعواض لا صلة تشبه الاجزية اي لا تجب فلا يتحمل العقل اي لا يتحمل الصبي
الدية

ولئن كان معا فلا فى هذا الكلام ابهام لانه يشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظ عما فعل ولا العقوبة اى لا يجب
على الصبى العقوبة كالقصاص والاجزية كحرمان الميراث على ما عرف فى باب المحكوم به وهو قوله كحرمان الميراث
بالقتل فلا يثبت فى حق الصبى لانه لا يوصف بالتقصير واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا يجب عليه
اما البدنية فظاهر لان الصبى سبب العجز واما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل
النيابة فصارت كالبدنية ولا العقوبات كالحدود والعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند
محمد لرجحان معنى العبادة ويجب عندهما اعتبارا اى اكتفاء بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة
محضة كالعشر والخراج يجب وعلى الاصل المذكور وهو ان ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا قلنا
لو وجب قضاء الصلوة على الحائض والحيض بنا فيها يظهر ذكره فى فصل القضاء وفى قضائها حرج فيسقط
اصل الوجوب بخلاف الصوم لانه ليس فى قضائه حرج والاداء به يحتمل اى يحتمل ان يكون اداء
الصوم واجبا لان الحدث لا ينافى الصوم وعدم جواز منها اى عدم جواز الصوم من الحائض خلاف
القياس فينتقل الى الخلف اى ينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء والجنون الممتد يوجب
الحرج فى الصلوة والصوم وكذا الاغماء الممتد فى الصلوة دون الصوم لانه اى الاغماء لا يستوعب
شهر رمضان واما الثانية اى اهلية الاداء فقاصرة وكاملة وكل تثبت بقدرة كذلك
اى اهلية الاداء القاصرة تثبت بقدرة قاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة
والقدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبى والمعتوه والكاملة بالعقل — الناقص خ
الكامل وهو عقل البالغ الغير المعتوه فما يثبت بالقاصرة اقسام فى حقوق الله تعالى كالايمان
عليهم خ — وفروعه يصح من الصبى لقوله عم مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا
عشرا

صورته اذا اسلم الاب فانه يحكم باسلام الصبى وحرمانه من جهة الام الغير المسلمة
وصورة الفرقة بالتبعية هى ان زوجة الصبى مثلا اذا اسلم عرض الاسلام على ابيه
فان لم يؤمن يحكم بالفرقة بين الصبى وبين زوجته المسلمة بتبعية كفر الاب لان الحكم
بالفرقة بواسطة كفر ابيه ١٢

واما الضرب للتاديب جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبى ليس من
اهلها فاجاب بان هذا الضرب للتاديب والصبى اهل للتاديب ولانه اهل للثواب
ولان الشيء لما وجد لا ينعدم شرعا الا بحجر اى بحجر الشرع وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع
محض ولا ضرر الا فى لزوم لما يتبعه موضوع واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان
الى كفر الآخر جواب اشكال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبى لكونه
ضررا يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين
زوجته الوثنية لان كليهما ضرر فاجاب بانهما يضافان الى كفر الآخر لا الى اسلامه
وايضا يلزم ثمرات الايمان وانما يعرف صحة الشيء بحكمه الذى وضع له وهو سعادة الدارين
الابدية انهما يثبتان تبعا ولم يعدا ضررا حتى لو كان ضررا لا يلزمه بتبعية الاب اذ تصرفات الاب
لا تلزم الصغير فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه ايضا لان الجهل لا يعد علما فيصح ردته فيلزم
احكام الآخرة لانها تتبع الاعتقادات والاعتقادات امور موجودة حقيقية لا مرد لها بخلاف الامور
الشرعية وكذا احكام الدنيا لانها تثبت ضمنا اى لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا و
الاحكام القصدية فى الاسلام والكفر هى الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا تثبت
ولئن كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصدا لما هو ضرر دنيوى على انها تلزم تبعا ايضا اى الاحكام
الدنيوية بسبب الكفر يلزم الصبى تبعا للابوين ولئن كان لا يلزمه تصرفاتها الضارة قصدا
واما حقوق العباد فما كان نفعا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم ياذن وليه فان اجر المحجور — محضا خ
اى الصبى المحجور او العبد المحجور نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا وفى القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد
بسبب الحجر

قوله ولانه اهل للثواب وقوله ولان الشيء عطف على قوله ٤٢

كل منهما خ

وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجر نفع محض
وانما الضرر في عدم الوجوب لكن في العبد شرط السلامة حتى ان تلف فيه يضمن اي ان
تلف العبد المحجور في ذلك العمل يضمن المستاجر بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر
فاذا قاتلا استحقا الرضخ الضمير يرجع الى الصبي والعبد المحجورين والرضخ عطاء لا يكون
كثيرا اي لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة ان لم ياذن الولي لان في الصحة
اعتبار الادمية وتوسل الى درك المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى
وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض
ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه ولا مباشرته اي لا يصح مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض
من قبل الصبي الا القرض للقاضي وانما يصح اقراض مال الصبي للقاضي دون غيره من الاولياء
لان القاضي اقدر على استيفائه فان عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها جملة
حالية اي لما كان صيانة الحقوق على القاضي والحال ان العين ربما تهلك فيقرضها
القاضي ليلزم في ذمة المستقرض ويامن هلاكها وما يتردد بينهما اي بين النفع والضرر
كالبيع والشراء ونحوهما فمن حيث انه يدخل المشترى في ملك المشتري نفع ومن حيث انه
يخرج البدل عن ملكه ضرر يصح بشرط راي الولي لان الصبي اهل للحكم لو باشر وليه
فكذا اذا باشر بنفسه براي الولي ويحصل بهذا اي بمباشرة الصبي براي الولي ما يحصل بذلك
اي بمباشرة الولي مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود ثم هذا اي تصرف قصد في
الصبي براي الولي فيما يتردد بين النفع والضرر عند ابي حنيفة بطريق ان احتمال الضرر

في

في تصرفه يزول براي الولي فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولي فاما من الولي
اي بيع الصبي من الولي مع غبن فاحش ففي رواية يصح لما قلنا انه يصير كالبالغ وفي رواية لا لانه
اي الصبي في الملك اصيل وفي الراي اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الراي باعتبار اصل
العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة اي شبهة انه نايب الولي ولو
كان كذلك صار كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن فاعتبرت اي شبهة النيابة في موضع التهمة
وهو ان يبيع الصبي من الولي وسقطت في غير موضعها اي موضع التهمة وهو ما اذا باع من
الاجانب وعندهما متعلق بقوله ثم هذا عند ابي حنيفة بطريق انه ان تصرف الصبي يصير
برايه اي براي الولي كمباشرته اي الولي فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا اي لا من الولي
ولا من الاجانب واما وصيته اي وصية الصبي فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث قال
النبي عم لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس اي يمدون
اكفهم سائلين وانما ذكر الوصية لانها ترد اشكالا وهو ان الوصية نفع لانها سبب للثواب
الاخروي مع انه لا يزول الموصى به ما دام حيا عن ملكه فينبغي ان يصح وصيته فاجاب
بان الارث شرع نفعا للمورث وفي الوصية ابطال الارث حتى شرع في حق الصبي فرع على
ان الارث شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي الا انها شرعت في حق
البالغ كالطلاق جواب اشكال وهو ان الوصية لما كانت ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغي ان
لا تصح من البالغ فاجاب بانها تشرع من البالغ وان كان ضررا كالطلاق فصل
الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية فمنها الجنون وهو اختلال العقل

بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل الا نادرا وهو في القياس مسقط لكل
العبادات لمنافاته القدرة ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه وحيث لم يكن الاداء
يسقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه لو لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج على انه لا ينافي
اهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو اهل للثواب ثم عند ابي يوسف هذا اشارة
الى انه لا يسقط الوجوب لو لم يمتد الجنون اذا عرض بعد البلوغ اما لو بلغ مجنونا
فانه يسقط مطلقا ومحمد لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما لو بلغ مجنونا ففي كل
واحد من الصورتين لو امتد يسقط وغير الممتد غير مسقط عنده ثم الامتداد في الصلوة
بان يزيد على يوم وليلة بساعة وعند محمد بصلوة فيصير الصلوات ستا وفي الصوم
بان يستغرق رمضان وفي الزكاة بان يستغرق الحول عند محمد وعند ابي يوسف اكثره
كاف اي الجنون في اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم
العقل وذلك لا يكون حجرا انما قال هذا جوابا لسوال وهو ان عدم صحة الاسلام من
المجنون لو تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا
نظر في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب بان عدم صحته ليس
بطريق الحجر ويصح تبعا عطف على قوله فلا يصح ولذا لو اسلمت امراته عرض الاسلام
على وليه ويصير مرتدا تبعا لابويه واما المعاملات فانه يؤاخذ بضمان الافعال في
الاموال كما قلنا في الصبي في اول فصل الاهلية وهو قوله فحقوق العباد ما كان منها
غرما وعوضا يجب فعلم بهذا انه اهل لكن هذا العارض من اسباب الحجر وانما هو عن الاقوال

فيفسد

فيفسد عباداته ومنها الصغر انما جعل الصغر من العوارض مع انه حالة اصلية للانسان
في مبداء الفطرة لان الصغر ليس لازما لماهية الانسان لو ماهية الانسان لا تقتضي الصغر
فنعني بالعارض على الاهلية هذا المعنى اي حالة لا تكون لازمة للانسان وتكون منافية
للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان لحمل اعباء التكاليف ولمعرفته فالاصل ان يخلق
على صفة تكون وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه وهو ان يكون من مبداء الفطرة وافر العقل
تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض فقبل
ان يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث له ضرب من اهلية الاداء لكن الصبي عذر مع ذكر
فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان حتى لو
اداه كان فرضا لا نفلا حتى لو بلغ لا يجب عليه الاعادة لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان
فلا يحرم الميراث بالقتل تعقيب لقوله لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان ولا يلزم
على هذا الحرمان بالكفر والرق لانهما ينافيان الارث فعدم الحكم لعدم سببه او لعدم الاهلية
لا يعد جزاء انما قال هذا لان الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق الجزاء فان القاتل يعجل
باخذ الميراث فجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس من اهل الجزاء بالسبب فلم يحرم ولا يشكل هذا
الحرمان بالكفر والرق لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه في الكفر وعدم
الاهلية بالرق ومنها العته وهو اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام
العقلاء ومرة بكلام المجانين وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا ان امراة المعتوه لو
اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي والفرق انهما

اي الجنون والعته

غير معذور والصبي معذور ومنها النسيان وهو لا ينافي الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب
الشرع يكون عذرا في حقه اي في حق صاحب الشرع فيما يقع فيه غالبا لا في حق العباد وهو اما ان لا
يقع فيه المرء بتقصيره كالاكل في الصلوة مثلا فان حالها مذكرة واما ان لا بتقصيره اما بان
يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم او بحرجه انه مركوز في الانسان كما في الذبيحة والاول ليس
بعذر بخلاف الاخيرين فسلام الناسي يكون عذرا لانه غالب الوجود ومنها النوم وهو
لما كان يعجز عن الادراكات والحركات الارادية اوجب تاخير الخطاب لا الوجوب اي نفس الوجوب
لاحتمال الاداء بعده بلا حرج لعدم امتداده وقال النبي صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة الحديث
وابطل عباراته اي ابطل النوم عبارات النائم وهو عطف على قوله اوجب تاخير الخطاب لعدم
الاختيار فاذا قرأ في صلوته نائما لا يصح القراءة ولو تكلم لا تفسد ولو قهقه لا يبطل الوضوء
ولا الصلوة ومنها الاغماء وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض
يعرض الدماغ او القلب وهو ضرب من المرض حتى لم يعصم عنه النبي عم فوق النوم فيما
ذكرنا لان النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوى المذكورة بسبب ترقي البخار الى
الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثير الوقوع وسببه شيء لطيف سريع الزوال و
الاغماء على خلافه في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم الا يرى ان التنبيه و
الانتباه من النوم في غاية السرعة اما التنبيه من الاغماء فغير ممكن فيبطل العبارات
ويوجب الحدث في كل حال اي سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متكيا او مستندا
بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاغماء وكثافته ولطافة سبب النوم

فافات

فما فات الاغماء مما يشكل اليقظة اشد من منافات النوم اياه فجعل الاغماء حدثا في كل حال لا النوم
وايضا كثرة وقوع النوم وقلة الاغماء يوجب ذلك حتى الحرج ولما كان نادرا في الصلوة يمنع
البناء وهو في القياس لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه
حرج وهو في الصلوة بان يمتد حتى تزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكاة لا يعتبر لانه
يندر وجوده شهرا او سنة ومنها الرق وهو عجز حكمي شرع في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله
لكنه في البقاء امر حكمي به يصير المرء عرضة للتمليك فيكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزي حتى
ان اقر مجهول النسب ان نصفه ملك فلان يجعل عبدا في شهاداته وجميع احكامه وكذا العتق
الذي هو ضده اي لا يحتمل التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق فكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزي
لازمه اتفاقا فمعتق البعض معتق الكل عندهما وعند ابي حنيفة يتجزى لان الاعتاق ازالة الملك لان
العبد انما يتصرف في حقه ثم يلزم من ازالة كله زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض ايجاد شطر
العلة ففي الابتداء ثبوت حق العبد تبع لثبوت حق الله تعالى وفي البقاء على العكس حتى ان زواله
اي زوال حق الله تبع زوال حق العبد فمعتق البعض مكاتب عنده الا في الرد الى الرق
والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فلا يملك العبد والمكاتب التسري ولا يصح منهما الحج
اي من الرقيق والمكاتب حتى لو اعتقا ووجب الحج عليهما لا يقع الموقوف قبل العتق من الواجب
بخلاف الفقير لان منافع بدنهما ملك المولى الا ما استثني في الصلوة والصوم ويصح الفقير
لان اصل القدرة ثابت له وانما الزاد والراحلة لتيسير الحج ولا يبطل مالكية غير المال كالنكاح والدم
والحيوة فيصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة سواء كان اقر به المأذون او المحجور
اذ ليس فيهما الا القطع

وبالقائمة من المأذون وأما من المحجور فيصح عند أبي حنيفة مطلقاً أي في القطع ورد المال وعند محمد
لا يصح مطلقاً وعند أبي يوسف يصح في حق القطع دون المال وينبغي كمال أهلية الكرامات البشرية
كالذمة والحل والولاية فيضعف الذمة حتى لا تحمل الدين إلا إذا ضمت إليها مالية الرقبة
والكسب فيباع في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك أي لو استهلك مال إنسان والتجارة
لا فيما ثبوته تهمة كما لو أقر المحجور أو تزوج بغير إذن ودخل بل يؤخر إلى عتقه وينتصف الحل
بتنصيف المحل في حق الرجال أي يحل للحر أربع وللرقيق ثنتان وباعتبار الأحوال في حق النساء
كما سبق في فصل الزوج أي تحل الأمة إذا كانت متقدمة على الحرة ولا تحل إذا كانت متأخرة عنها
أو مقارنة وينتصف الحد والعدة والقسم والطلاق لكن الواحد لا يقبل التنصيف
فيتكامل وعدد الطلاق عندنا يعتبر بالنساء المملوكية أيضاً فكما يعتبر بالنساء يجب أن يعتبر بالرجال
أيضاً قلنا قد اعتبر مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات فإن انتقص مالكيته في هذا
العدد الناقص يلزم النقصان من النصف ولما كان أحد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق
ثابتاً له والملك الآخر وهو ملك المال ناقصاً غير منتف بالكلية لأنه يملك اليد لا الرقبة أوجب
ذلك نقصاناً في قيمته فانتقص دية الحر بشيء هو معتبر في الشرع كالمهر والسرقة وهو
عشرة وأما المرأة فهي مالكة لأحدهما وهو المال دون الآخر فينتصف ديتها اعلم أن الملك نوعان
ملك المال وملك ما ليس بمال وهو ملك المتعة كالنكاح والثاني ثابت للعبد والأول ناقص
لأنه يملك ملك اليد لا ملك الرقبة فيكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر أي عن ديته لا نصفها إذا
بلغ قيمة العبد المقتول خطأ عشرة آلاف درهم فإنه ينقص عن قيمته عشرة دراهم أما المرأة فإن

ملك

ملك الأموال ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل هذا ما ذكروا وقد وقع على
هذا التوجيه في خاطري اعتراض فقلت لكن هذه العلة لا تختص بالدية وأيضاً يوجب الإكمال فيما
هو من باب الازدواج أي لو كانت العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الأمر يجب أن
لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطلقاً في جميع الصور والأمور الرق منصفاً لشيء من الأحكام
بل يوجب نقصاناً والواقع خلاف هذا وأيضاً لما ذكر أن أحد الملكين ثابت للرقيق وهو
الازدواج ينبغي أن يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملاً في الأرقاء وليس كذلك ثم لما ثبت
أن العلة لنقصان ديته عن دية الحر ليست ما ذكروا أردت أن أبين ما هو العلة لثبوت
هذا الحكم فقلت وإنما انتقص ديته لأن المعتبر فيه أي في العبد المالية فلا تنتصف لكن في
الإكمال شبهة المساواة بالحر فينتقص وهو أهل للتصرف في المال حتى أن المأذون يتصرف
لنفسه بأهليته عندنا وعند الشافعي لا بل هو كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما إذا أذن العبد في نوع
من التجارة فعندنا يعم لنفسه سائر الأنواع وعنده لا بل يختص بالإذن بما أذن فيه كما في الوكالة
لأنه لما لم يكن أهلاً للملك لم يكن أهلاً لسببه وقلنا هو أهل التكلم والذمة فيحتاج إلى قضاء
ما يجب في ذمته وأدنى طريقه اليد على أنها أي اليد ليست بمال فلا يكون الرق منافياً لملك
اليد لكنه مناف لملك المال لكونه مملوكاً حال كونه مالاً وهو الحكم الأصلي في التصرفات أي
اليد هي الغرض الأصلي في التصرفات فإن الإنسان يحتاج إلى الانتفاع بما يكون سبباً لبقائه ولا
يمكن الانتفاع إلا بكونه بيده فشرع التصرفات كالشراء ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة
إنما يثبت لكونه وسيلة إلى ملك اليد فإن ملك الرقبة هو اختصاص المالك بالشيء فيقطع
طمع الطامعين

والافضاء الى التنازع والتقابل ونحوهما فيثبت ان المقصود في التصرفات ملك اليد فاما
ملك الرقبة فانما يثبت ضرورة لحال ملك اليد فيبطل ما قال انه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه
لان مباشرة سبب الملك لا تكون خالية عن المقصود الاصلي لان المقصود الاصلي وهو ملك اليد
حاصل للعبد فاما الملك اي ملك الرقبة فانما هو حكم ضروري اي ليس مقصودا اصليا ولا مقصودا
لذاته وانما يثبت ضرورة ان يثبت شيء آخر ولما كان كذلك فعدم اهليته لما هو المقصود بالذات
يوجب عدم اهليته لما شرع لاجله لا لعدم اهليته لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم اهليته (وهو ملك اليد)
لما يكون وسيلة اليه لانه لما كان اهلا لذلك الغير المقصود لذاته ملك اليد في مسئلتنا فاليد
ثبت له والملك للمولى خلافة عنه اي يكون المولى قائما مقام العبد فان الاصل ان يثبت الملك
للمباشر وهو كالوكيل في الملك اي العبد المأذون في الملك بمنزلة الوكيل وفي بقاء الاذن في مسائل
مرض المولى وعامة مسائل المأذون اي المأذون في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل في ما بين الصورتين
وهما مرض المولى وعامة مسائل المأذون اما مرض المولى فصورته ان المأذون ان تصرف في حال
مرض المولى وحابى محاباة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه اصلا ولو لم يكن على المولى دين
والمسئلة بحالها تعتبر من الثلث لا من جميع المال فهو في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا
التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال فهو في حال صحة المولى ليس كالوكيل واما عامة
مسائل المأذون فكما لو اذن العبد المأذون عبدا اشتراه من كسبه في التجارة ثم حجر المولى
المأذون الاول لا ينحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثاني
وكذا اذا مات المأذون الاول انحجر الثاني كالوكيل اذا مات وانما قال في بقاء الاذن لانه في ابتداء
حاله

اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل في شرى الوكيل

اذا

الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به بخلاف المأذون لكن
في بقاء الاذن هو كالوكيل وهو (عبد) معصوم الدم كالحر لانها اي العصمة وقد فهمت من قوله وهو
معصوم الدم بناء على الاسلام ودار فيستقل الحر بالعبد والرق يوجب نقصانا في الجهاد
على ما قلنا في الحج ان منافعه ملك المولى الا ما استثنى فلا يستحق السهم الكامل وينافي الولايات
كلها فلا يصح امان المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء واما امان المأذون فليس من باب
الولاية لانه يصح اولا في حقه لانه شريك في الغنيمة (بواسطة الاذن) ثم يتعدى كما في شهادته بهلال رمضان
فان صوم رمضان يثبت اولا في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس ولا يشترط الولاية لمثل
هذا وينافي ضمان ما ليس بمال فلا يجب الدية في جناية العبد (خطاء) بل يجب دفعه جزاء
اي لا يجب على العبد ضمان ما ليس بمال لان ضمان ما ليس بمال صلة والعبد ليس باهل
لها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم فلا يجب الدية في جناية العبد خطاء لان الدية صلة في
حق الجاني كانه يهب ابتداء وعوض في حق المجني عليه فكون المتلف غير مال ينافي
الوجوب على العبد وكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق للمتلف عليه فصارت
رقبته جزاء الا ان يختار المولى الفداء فيصير عائدا الى الاصل فان الارش اصل في الباب
حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير كالحوالة اي الارش اصل في باب الجنايات خطاء لكن
العبد ليس اهلا لان يجب عليه الارش لما قلنا انه صلة ولما لم يجب عليه الارش لا يمكن
تحمل العاقلة عنه فصار رقبته جزاء لكن لما اختار المولى الارش فداء عن العبد لئلا يفوته
العبد صار وجوب الفداء عائدا الى الاصل لا كالحوالة حتى لو افلس المولى بعد اختيار الفداء
لا يجب الدفع عند ابي حنيفة رح

اي ما في العمد فيجب القصاص

وعندهما يكون كالحوالة حتى يعوض توى الجناية في الدفع ومنها الحيض والنفاس وهما لا يعدمان
الاهلية الا ان الطهارة عنهما شرط للصلوة والصوم على ما حق ومنها المرض وهو لا ينافي اهلية
لكنه لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه بقدر المكنة ولما كان سبب الموت وهو علة الخلافة
كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت الضمير فيه وهو يرجع الى الموت
والضمير في كان وفي يوجب وفي اتصل يعود الى المرض والمعنى ان الموت علة لان يقوم الغير مقامه
مستندا الى اوله اى اول المرض وهو حال عن قوله فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولا
يظهر انه مرض الموت الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اوله في قدر — اول
ما يصان به حقهما فقط اى حق الغريم والوارث فقوله في قدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح بمهر المثل
في مقدار مهر المثل لم يتعلق حق الوارث والغريم لان المريض محتاج الى النكاح لبقاء نسله
وفي كل ما يحتاج هو اليه لا يتعلق به حق الغير ولما لم يتعلق حقهما بمهر المثل لم يكن في الحجر النكاح
بمهر المثل صيانة حقهما لما لا حق لهما فيه وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح في الحال ثم ينقض ان
احتيج اليه وما لا يحتمله اى الفسخ كالاعتاق يصير كالمعلق بالموت لو لا يقبل النقض فان كان
على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الداين فيجب السعاية في الكل وان لم
يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين والقياس في الوصية
(تجب السعاية في الثلثين لانه حق الوارث)
البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له اى للمريض ليتدارك تقصيرات ايام الحيوة في القليل ليعلم — لما
ان الحجر ونركا بايثار الاجنبي على الوارث اصلا وابطل الشرع الوصية للوارث لو تولى
بنفسه اعلم ان الله تعالى فرض اولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت

ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه حيث قال يوصيكم الله فنسخ الاول
فبطلت اى الوصية للوارث صورة بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة
لانه وصية بصورة العين لا بمعناه ومعنى بان يقر لاحد الورثة فانه وصية معنى وحقيقة — لا صورة لان صورته صورة الاقرار
بان اوصى لاحد الورثة وشبهة اى بان باع الجيد من الاموال الربوية بالردى منها وتقومت
الجودة عطف على قوله بطلت في حقه اى حق الوارث كما في الصغار اى ان باع الولي مال الصبي
من نفسه تقومت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة والغرماء بماله
صورة ومعنى في حقهم اى في حق الورثة والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة ان ياخذ التركة ويعطي
بلغ الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض الغرماء يشاركهم البقية ولا يجوز للمريض
البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة ومعنى فقط في حق غيرهم حتى يصح بيع المريض
من الاجانب بمثل القيمة لا ينفذ اعتاق المريض هذا تفريع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم
فان حق الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد
غيرهم فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بماليته لا بصورته فيصح اعتاق المريض من حيث
الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى
ومن المالية حتى تجب السعاية في الكل اذا استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال اذا لم
يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق الراهن لان
غنيا — حق المرتهن في ملك اليد فقط فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على
العبد وان كان فقيرا يسعى في اقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد غناه فتعلق الراهن
حق مديون

فيقبل شهادته قبل الاعادة ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا تقبل شهادته
ومنها الموت وهو عجز كله والاحكام فيه دنيوية واخروية اما الاولى فكل ما هو من باب التكليف
يسقط به الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة
لانها اي العين المغصوبة وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة الا ان يضم اليها اي الى الذمة
مال او كفيل فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود صاحبيهما اي الكفالة لا يجوز الا ان يبقى عنه مال
او كفيل ويلزم هذا الدين حصا في الى سبب صحيح صحوته كما لو احفر بئرا فوقع حيوان بعد موته
لا ما شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصي فيصح في الثلث واما ما شرع له لحاجته فيبقى ما يقضي
به الحاجة فيبقى التركة على حكم ملكه حتى تترتب منها حقوقه ولهذا يبقى الكتابة بعد موت المولى
لحاجته الى الثواب وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى انقطاع اثر الكفر والى
حرية اولاده واما المملوكية فتابعة فما كان الاصل في هذا العقد ثبوت اليد اي تابعة في باب
الكتابة وهو جواب عن سؤال مقدر وهو لما ذكر ان كل ما يحتاج الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء اليد
حاجته وكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والعروض الموجبة للبقاء غير ثابتة
وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه لبقاء مملوكية الميت ولا حاجة له الى بقاء المملوكية فلا يبقى
فعقد الكتابة لا يبقى فاجاب بان المملوكية تابعة والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء
المالكية يدا والمملوكية رقبة تبقى ضمنا لا قصدا ويثبت الارث نظرا الى الخلافة والخلافة
لما ثبت بسببها وهو مرض الموت يحجر الميت عن ابطالها فكذا ثبت اي الخلافة نصا فيما لا يحتمل لفاء
الفسخ كتعليق العتق به اي بالموت وانما ثبت به الخلافة لان تعليق العتق بالموت وصية

والموصى

والموصى له خليفة للميت في الموصى به فيكون سببا اي التعليق بالموت سببا في الحال للعتق بخلاف
ساير التعليقات لانه اي الموت كائن بيقين فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز بيع عبد
علق عتقه بامر كائن يقينا قلت بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لامرين
احدهما الاستخلاف كما ذكرنا والثاني التعليق بامر كائن لا محالة فصار مجموع الامرين علة لعدم
جواز بيعه فكل منهما على الانفراد جزء العلة فلا يجوز بيع المدبر ويصير كام الولد في استحقاق
الحرية دون سقوط التقوم لان تقومها انما يسقط لانه لما استفرشها صار التمتع بها
اصلا والمال تبعا على عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج اليه الميت يبقى
دون ما لا يحتاج اليه قلنا ان المالكية تبقى دون المملوكية قلنا المراة تغسل الزوج
في عدتها بخلاف العكس لان مالكيته حق له فيبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها واما ما
لا يصلح لحاجته كالقصاص لان القصاص عقوبة وجبت لدرك الثار عند انقضاء الحيوة
والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة يحتاجون اليه فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم
قبل موت المجروح لكن السبب (اي سبب القصاص) انعقد في حق الميت حتى صح عفوه ايضا ولهذا اي لاجل ان
القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة القصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض
الورثة خصما عن البقية لكن لو انقلب اي القصاص مالا وهو يصلح لحوائج الميت يصرف الى
حوائجه ويورث عنه واما احكام الاخرة فكلها ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة فهي
اما من نفسه واما من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر
لانه مكابرة بعد وضوح الدليل فقد بانت الكافر اي اعتقاده في حكم الآخرة البتة كعبادة
الصنم مثلا

مثل طلوع الشمس

يعني لو اقام الوارث الحاضر بينة على القصاص على ان الغائب ... حضر الغائب يكلف اعادة البينة فلا يقضي له بالقصاص قبل اعادة البينة

باطلة فلا تكون للكفر حكم الصحة اصلاً بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح
منهم واما حكم كحكمه فدافعة للتعرض فقط عندنا فى اى ديانتهم دافعة للتعرض لهم لقوله عم
اتركوهم وما يدينون فلا تحد الذمى لشرب الخمر وعند ابى حنيفة هى دافعة له اى للتعرض ولدليل
الشرع فى حكم الدنيا استدراجاً ومكراً وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لم يتناولهم فيها
اى فى احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقريب الله العبد الى العقوبة بالتدريج فيكون
ديانتهم دافعة لدليل الشرع فى احكام الدنيا فنوهم تخفيف لكنه فى الحقيقة تغليظ كما بينا
فى فصل خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس
فصورة التخفيف والاهمال توقعهم فى زيادة ارتكاب المعاصى وتوهم الاهمال كما نطق به الحديث
وهو قوله عم اهملناهم فظنوا انا اهملناهم وكما قال الله سنستدرجهم من حيث لا يعلمون
واملى لهم ان كيدى متين وقال انما نملى لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وقال نوله ما تولى
فيثبت عنده اى عند ابى حنيفة تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز البيع ونحوهما وصحة
نكاح المحارم حتى اذا وطئ فيه اى فى نكاح المحارم ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط
لاحصان القذف فعند ابى حنيفة ان وطئه فى هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه ويجب
النفقة اى بنكاح المحارم ولا يفسخ اى نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين الا ان يترافعا
ثم اقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر فى حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم بقوله لان تقوم
المال واحصان النفس من باب العصمة وهى الحفظ فيكون فى ثبوتهما نفى التعرض تعريض ان ديانتهم
تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع فى احكام الدنيا اى الاحكام التى تصلح ديانتهم

دافعة لها لا مثبتا ولهم دليل الشرع فى تلك الاحكام عندنا فاذا عرفت فتقوم الخمر واحصان
النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدى الى الغير فيثبتان ولا يلزم الربوا
لانهم قد نهوا عنه هذا جواب اشكال على ان ديانتهم معتبرة فى ترك التعرض فانه يجب
ان يتركوا على ديانتهم فى باب الربوا ايضا فاجاب بان معتقدهم فى الربوا ليس هو الحل
لقوله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وقد خطر ببالى على هذا الجواب نظر وهو ان قوله
ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع لا يراد به ان ديانتهم الصحيحة دافعة لها فان
ديانة الكافر لا تكون صحيحة بل المراد ان معتقدهم ولو كان باطلا دافع كنكاح المحارم مثلا
فانه لا يحل فى شريعة من الشرائع لان حله كان فى شريعة آدم للضرورة ثم نسخ فى شريعة نوح ثم
فارتكاب المجوس ذلك وارتكاب اهل الكتاب الربوا سيان والفرق بينهما صعب جدا
ويمكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة فى التورية فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة
نكاح المحارم غير مذكورة فى كتب المجوس ويمكن لنا الزامهم بما فى كتبنا فافترقا فان قيل
ديانتهم ليست حجة متعدية اجماعا فلا توجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما فى مجوسى
خلف بنتين احديهما زوجته لا ترث بالزوجية اعلم ان الحكم فى المقيس عدم وجوب
الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم فى المقيس عليه عدم
الارث فالحكمان مختلفان فى الاصل والفرع لكنهما مندرجان تحت حكم هو بمنزلة الجنس لهما
وهو ان الديانة غير متعدية قلنا يثبت بديانتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه الا
دفع دليل الشرع ثم هو اى التقوم شرط للضمان لا علة وكذا الاحصان اى احصان المقذوف
شرط لوجوب الحد على القاذف

فلا تكون في اثباتهما اي في اثبات التقوم والاحصان اثبات الضمان والحد بل الضمان والحد انما
يثبتان باتلاف الخمر وبالقذف وانما يلزم القول بتعدية ديانتهم لو اثبتنا الضمان والحد
باعتقادهم التقوم والاحصان ولم نفعل كذلك واما النفقة فانما تجب دفعاً للهلاك فتكون
دافعة لا متعدية ولانهما لما تناكحا بصحة فيؤاخذ الزوج بديانته ولا كذلك من ليس في نكاحها
كالوارث الآخر جواب عن القياس المذكور وهو قوله كما في مجوسي تزوج ابنته ان ارث البنت التي
هي زوجته ضرراً بالوارث الآخر وهو البنت التي هي ليست زوجة فتكون متعدية ههنا واما
عندهما فكذلك اعلم ان ما ذكر هو مذهب ابي حنيفة اما على قولهما فكذلك ايضاً اي ديانتهم
دافعة للتعرض ولدليل الشرع في احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس حكماً اصلياً بخلاف
تقوم الخمر بل كان ضرورياً في شريعة آدم عم لم يكن نكاح الاخت من بطن واحد اي نكاح
المحارم كان في شريعة آدم عم حكماً ضرورياً اذ لولا الجواز في ذلك العهد لا يحصل النسل اصلاً
والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جايزاً في شريعة آدم عم فكانت
السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع ان يتزوج كل انثى ذكراً
من بطن آخر وكان النكاح بين التوأمين حراماً ولا شك ان التوأمين مخلوقان من
ماء اندفق دفعة والولدان من بطنين مخلوقان من ماءين اندفقا دفقتين فالاخت
من بطن واحد اقرب من اخت لا تكون كذلك ولما كان الضرورة تنقضي بالبعد لم
يحل الاقرب فعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت
الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة لدليل الشرع

لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصر دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة
في نكاح المحارم بخلاف الخمر لانه بعد قصر دليلنا عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا
هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبتاً للاحصان ولا يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم
وايضاً حد القذف يندرئ بالشبهة اي سلمنا ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم
الصحة ثابتة في حقهم فيندرئ حد القذف بها قوله وايضاً عطف على قوله ان نكاح المحارم الى فكل
واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم
فلهذا المعنى قال وايضاً ولا تجب النفقة ايضاً عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين ويعني بالحكم
عدم وجوب حد القذف اما على الدليل الاول فظاهر وهو ان حل نكاح المحارم ليس حكماً اصلياً وكذلك الدليل
الاول يوجب بطلان النكاح فلا تجب النفقة واما على الثاني وهو ان حد القذف يندرئ بالشبهة فالنكاح وان صح
لكن النفقة صلة مبتدأة فلا تجب كالميراث لانه لو وجبت تصير الديانة متعدية فالحاصل ان المراد بالشبهة
لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مشعر بتسليم صحة نكاح المحارم وكونها حكماً اصلياً في حقهم
والجواب اي جواب ابي حنيفة في النفقة انها لدفع الهلاك فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولاً
بان ديانتهم متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس للزوجة فان حبسها بلا نفقة يكون
متعرضاً لها بالاهلاك فايجاب النفقة دفع لهذا التعرض ثم فرد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك
بدليل وجوبها مع غنى المرأة فاجاب بقوله دعناه لا يدفع الحاجة الداعية بدوام الحبس واما جهل
كما ذكرنا اي لا يصلح عذراً وهو عطف على قوله اما جهل لا يصلح عذراً لكنه دونه اي دون الجهل
الاول كجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح لكنه لما كان متأولاً
بالقرآن كان دون الاول ولما كان مسلماً لزمنا مناظرته والزامه

فلا يترك على ديانته فلزمه جميع احكام الشرع وجهل الباغي فيضمن باتلاف مال العادل او نفسه
الا ان يكون له منعة فيسقط ولاية الالزام ويجب علينا محاربته ولم يحرم الميراث بقتله لان
الاسلام جامع اي بيننا وبين الباغي فيكون سبب الارث موجودا والقتل حق فلا يكون مانعا من
الارث وكذا ان قتل عادلا اي لا يحرم الباغي الارث ان قتل عادلا لانه حق في زعمه وولاية منقطعة
عنه ولما كانت الدار واحدة والديانة مختلفة يثبت العصمة من وجه فلا يملك ماله لكن لا يضمن بالاتلاف
كما في غصب مال غير متقوم فان الغاصب لا يملك حتى يجب رده واما اذا اتلف لا يجب عليه الضمان وانما
لم ينعكس لان القول بانه يملكه له مع القول بانه يضمن في غاية التناقض وجهل من خالف في اجتهاده
الكتاب كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء بالشاهد
واليمين اي يمين المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان او السنة المشهورة
كالتحليل بدون الوطي على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة والقصاص
في مسئلة القسامة فانه ان وجد لوث اي علامة القتل استحلف الاولياء خمسين يمينا عمدا كان الدعوى
او خطأ وهذا عند الشافعي واما عند مالك تقتص بالقود ان كان الدعوى في العمد وهو احد قولي الشافعي
وفيه خلاف قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا الحديث وحديث العسيلة من المشاهير
او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه يتعلق
باول البحث وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان قضى القاضي في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه
مخالفا الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع والجهل يصلح شبهة عطف على النوعين المذكورين في
الجهل كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة او الاجماع او في موضع
شبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به

اي بالوضوء ذاكرا صحة ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى الظهر بناء على هذا التذكر ثم صلى المغرب على ظن
ان العصر جائز بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه فلا يفترض جهله فلا يجب
عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه لقاه زاعما صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع
وعند الشافعي لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده وهذا انما كان بزعم وقت اداء المغرب
ان عصره جائز اما لو علم وقت ادائه للمغرب ان عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر وان لم يقض
الظهر فصلى العصر على ظن ان الظهر جائز اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر
بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلوة بغير وضوء وهو جاهل ان لا وضوء له ثم توضأ وصلى فرضا
آخر ثم تذكر انه كان على غير وضوء فالفرض الثاني صحيح في ظاهر الرواية خلافا للحسن بن زياد فان عنده
انما يجب رعاية الترتيب على من يعلم وايضا فيه خلاف زفر فانه يقول لما كان عنده ان الفرض الاول يجزيه
فهو في معنى الناسي للفائتة فيجزيه الفرض الثاني لم يصح العصر اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة
الظهر على تقدير نقض الظهر لم يصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع والمسئلة المشتبهة بها هي الاولى لا الثانية فاذا عفى
احد الوليين ثم اقتص الآخر ظانا ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع اجتهاد فان
عند البعض لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص عن القاتل وكذا المحتجم لما ظن انه
فطره فاكل عمدا فلا كفارة عليه لان قوله عم افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة في درء الكفارة لان من الكفارة
ما تندرئ بالشبهة وكذا القصاص في المسئلة السابقة ومن زنى بجارية امرأته او والده فظن انها تحل له لا يحد
لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في الحد يندرئ الحد بهذه الشبهة لانه [illegible] النسب والعدة اي لا يثبت
النسب والعدة بهذه الشبهة ولو كان [illegible] وكذا حربي اسلم فدخل دارنا فشرب الخمر جاهلا
بالحرمة اي لا يحد لان جهله يكون شبهة الا ان زنى هو

الاجتهاد

اى ان زنى حربى اسلم حيث يحد لان جهله فى حرمة الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام فى جميع الاديان
او شرب ذمى اسلم اى يجب الحد لان حرمة الخمر شايعة فى دار الاسلام والذمى ساكن فيها فلا يعذر
بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة فى درء الحد واما جهل يصلح عذرا فمنها هو النوع الرابع من الجهل
كجهل مسلم لم يهاجر بالشرايع وكذا اذا نزل الخطاب ولم ينتشر بعد فى دارنا كالخمر فى قصة اهل قباء
فانهم لما بلغهم تحويل القبلة وكانوا فى الصلوة استداروا الى الكعبة كما تحسن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا يقولون
كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم
الى بيت المقدس وفى قصة تحريم الخمر لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة رضى الله عنهم يا رسول الله فكيف باخواننا
الذين ماتوا وهم يشربون الخمر ويأكلون مال الميسر اى بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم فنزل قوله تعالى
ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا فانما لم ينتشر الخطاب
فى دارنا فقدم التبليغ فى جهل مما يكون لتقصير منه لم يطلب الماء فى العمرانات ويتيمم وكان
الماء موجودا لا يصح وكذا الجهل بانه وكيل او ماذون اى يكون عذرا حتى ان تصرفا لا يصح اى للموكل
فان شرى الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع على الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة توقف كبيع
الفضولى وكذا جهل الوكيل بالعزل والماذون بالحجر والمولى بجناية العبد والشفيع بالبيع
والامة المنكوحة بالاعتاق والشفيع او بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار اى جهل الوكيل
بالعزل وجهل الماذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا
جهل المولى بجناية العبد الجانى عذر حتى لو باع العبد الجانى قبل علمه بالجناية لا يكون مختارا
للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت الدار بجنبها
لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مبطلا

للشفيع والامة المنكوحة لو جهلت بان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر
حتى لا يبطل خيارها ولو بلغت البكر التى زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها
عذر فلا يكون سكوتها رضى اما لو علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا
حتى يبطل خيارها لان جهلها باحكام الشرع ليس بعذر لان الدليل مشهور فى حقها لان طلب العلم
واجب عليها فدليل الشرع يجب ان يكون مشهورا فى حقها فالجهل لا يعذر وفى حق الامة يختفى
لان خدمة المولى تشغلها عن التعلم فالدليل مخفى فى حقها فتعذر بالجهل ولان البكر تريد الزام
الفسخ والامة دفع زيادة الملك هذا فرق آخر بين الامة والبكر فان الامة تعذر بالجهل لا البكر
وتقريره ان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الامة
اثنان وطلاق الحرة ثلث والجهل عدم اصلا يصلح للدفع لا للالزام وهذا الفرق احسن من الاول
لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرايع لا سيما فى المسائل التى لا تعرفها الا حذاق الفقهاء حتى يشترط القضاء
ثم لما انما تفريع عليها ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق دفع ضرر ومنها السكر وهو
للدواء اما بطريق مباح كسكر المضطر والسكر بدواء كالبنج والافيون وبما يتخذ من الحنطة او الشعير او العسل
وهو كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم
او مثلث لانه انما يحل اى المثلث بشرط ان لا يسكر فالسكر به يصير كالسكر بالمحرم فيحد به اى بالسكر
من المثلث وهو اى القسم الثانى من السكر وهو السكر بشراب محرم او بالمثلث لا ينافى الخطاب لقوله تعالى
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر فلا يبطل الاهلية [illegible] فيلزمه
كل الاحكام وتصح عباراته وانما ينعدم به القصد [illegible] الكفر [illegible] عدم
ركنه وهو القصد كالفاظ ارتداد بقول

اللهم انت ربي وانا عبدك يجري على لسانه عكسه لا يؤخذ ولو اقر السلم يصح كالمكره ولو اقر بما يحتمل
الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل الرجوع ولو اقر بما لا يحتمله
كالقصاص والقذف وغيرهما او باشر سبب الحد يلزمه لكن انما يحد لو صحا وحد اختلاط
الكلام اى صار السكر والكلام به الحالة المميزة بين السكر والصحو وقال ابو حنيفة ان لا يعرف
الارض من السماء لوجوب الحد فقط ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي
ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه ان يشترط باللسان ولا تعتبر دلالة اي
شرط الهزل ان يجري المواضعة قبل العقد بان يقال انا نتكلم بلفظ العقد هازلا ولا يشترط
كونه اى كون الشرط وهو المواضعة في نفس العقد بل يكفي ان تكون المواضعة سابقة على العقد وهو
اي الهزل لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة والرضى بها بل اختيار الحكم والرضى به فوجب
النظر في التصرفات كيف تنقسم فيهما اى في الاختيار والرضى وهي اما من الانشاءات او الاخبارات
او الاعتقادات اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض او لا يحتمله فما يحتمله كالبيع والاجارة فاما
ان تواضعا في اصل العقد اى يجري المواضعة قبل العقد بان نتكلم بلفظ البيع عند الناس
ولا نريد البيع فان اتفقا على الاعراض اى قالا بعدما تبايعا انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل
وبعنا بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة
صار كخيار الشرط لهما اى للمتعاقدين مؤبدا لوجود الرضى بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على
كونه بمنزلة خيار الشرط فانه لو ابيع بالخيار فالرضى بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد
العقد كما في خيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضا بالحكم هذا استدراك عن قوله

فيفسد

فيفسد العقد فان الملك بالقبض يثبت في البيع الفاسد فان نقضه احدهما انتقض ولزم اجازة ه
في الثلث جاز اى ان اجازاه في ثلثة ايام جاز عند ابي حنيفة اى ينقلب جائزا كما في الخيار المؤبد
لارتفاع المفسد وعندهما لا يتقيد الاجازة بالثلثة فكلما اجازاه جاز البيع كما في الخيار المؤبد
لا ان اجاز احدهما لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما لا يشترط في الثلث
وان اتفقا على ان لا يحضرهما شيء اى لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او
اعرضا او اختلفا في الاعراض والبناء يصح العقد عند ابي حنيفة عملا بالعقد وهو اولى بالاعتبار
من المواضعة التي لم يتصل به اى بالعقد لا عندهما اى لا يصح العقد عندهما فاعتبرا العادة فان
العادة تحقق المواضعة مما امكن على ان المواضعة لتبقى قلنا الاخير ناسخ الاول وهو العقد
ناسخ للمواضعة السابقة لان احدهما لم ينص على المواضعة واعلم انه بقي بالتقسيم العقلي قسمان
لم يذكرا وهما ما اتفقا على احدهما وقال الاخر لم يحضرني شيء وبنى احدهما وقال لم يحضرني شيء فعلى اصل
ابي حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء وان تواضعا على
البيع بالفين على ان الثمن الف فهما يعملان بالمواضعة الا في صورة اعراضهما وابو حنيفة بظاهر
العقد في الكل والفرق لابي حنيفة بين هذا وبين ما تقدم ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول احد الالفين شرطا
لوقوع البيع في الاخر فيفسد العقد وقد وجد في الاصل فهو اولى بالترجيح من الوصف اى اصل
العقد اولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا
في اصل العقد وانما الهزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فانه اعتبر المواضعة يكون الهزل في الوصف
حتى يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد كما بينا في المتن ولو تواضعا على ان الثمن
جنس آخر فالعقد

بالعقد اتفاقاً والفرق لهما بين هذا والمواضعة في القدر ان العمل بهما مع صحة العقد ممكن بخلاف ما مر لان الهزل
باحد الالفين بمنزلة شرط لا طالب له فلا يفسد انما قال هذا جواباً عما ذكر انه يجعل قبول احد الالفين
شرطاً لوقوع البيع بالآخر وانما قال انه لا طالب له لان لا اتفاق المتعاقدين على ان الثمن الفان
ولقائل ان يقول للشرط طالب لا يفسد كما لو اشترى حماراً على ان يحمل حملاً ضعيفاً او نحو ذلك لا يفسد
العقد لعدم الطالب لكن الجواب لابي حنيفة ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين
وهو الطالب لكنه لا يطالب هنا للمواضعة وعدم الطالب بواسطة الرضى لا يفيد الصحة كالرضى
بالربوا عطف على قوله فاما ان يحتمل النقض قوله واما ان لا يحتمل النقض فمنه ما لا مال فيه وهو
الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله عم ثلث
جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل راض بالسبب لا الحكم
وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد فيه لا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعاً كالنكاح
فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وفي قدر البدل فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وعلى البناء
فالف والفرق لابي حنيفة بين هذا وبين البيع ان البيع يفسد بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط
وعلى ان لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد عن ابي حنيفة المهر الف بخلاف البيع لان الثمن مقصود
بالايجاب فيترجح به اي بالثمن وفي رواية ابي يوسف الفان قياساً على البيع وفي جنس البدل
فان اتفقا على الاعراض فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل اجماعاً وعلى ان لم يحضرهما او اختلفا
(وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء)
ففي رواية محمد مهر المثل لان الاصل على رواية محمد بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم
الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكر وكذا في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة

في قدر

في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الالف داخل في المسمى وهو الفان اما في المواضعة
في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف المسمى وعندهما
مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصوداً كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء
هزلا في الاصل او القدر او الجنس ففي الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف
وعدم الحضور اما عند ابي حنيفة فلترجيح الايجاب اي ترجيح العقد على المواضعة واما
عندهما فلعدم تاثير الخيار فانه لو اشترط في الخلع الخيار لها عندهما الطلاق واقع والمال واجب
والخيار باطل وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فكذا في مسئلتنا
على كلا المذهبين وكذا في البناء عندهما على ان المال يلزم تبعاً اعلم ان المال في الخلع والعتق
على مال والصلح عن دم عمد يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق والعتق
وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت ثم المال يجب ضمناً لا قصداً
فلا يؤثر الهزل في وجوب المال وعند ابي حنيفة يتوقف على مشيتها واما تسليم الشفعة
فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت
عن الطلب فتبطل الشفعة وبعده اي التسليم باطل لانه من جنس ما يبطل بالخيار حتى لو قال
سلمت الشفعة على اني بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقياً وكذا
الابراء اي يبطل ابراء الغريم هازلاً كما يبطل الابراء بشرط الخيار واما الاخبارات فالهزل يبطلها
(في شغل الذمة بالدين)
سواء كان فيما يحتمل الفسخ او لا لانه يعتمد صحة المخبر به الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعتق
مكرهاً باطل فكذا هازلاً واما الاعتقاد فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف فيكون مرتداً بعين
الهزل لا بما هزل به

اى ليس كفرا بسبب ما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التى تكلم بها هازلا فانه غير معتقد
معناها بل كفر بعين الهزل فانه استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ بالله منه قال الله تعالى انما كنا
نخوض ونلعب قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد
ايمانكم واما الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي ترجيحا لجانب الايمان
كما في الاكراه ومنها السفه وهي خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل
وقال الامام في الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل
وانما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام كالزق
ظاهر بين السفه والعته فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه
فانه لا يشابه المجنون لكن يعتريه خفة اما فرحا واما غضبا فيتابع مقتضاها في الامور
من غير روية ونظر في عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة او وخيمة اى مذمومة وهو
لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام واجمعوا على منع ماله في اول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا
السفهاء اموالكم علق الايتاء بايناس رشد منكر لا ينفك سن الحداثة عن مثله الا نادرا فيسقط
المنع وهي خمس وعشرون سنة لان ادنى مدة البلوغ اثنا عشر سنة واقل مدة الحمل نصف
سنة فيكون اقل سن يمكن ان يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة واختلفوا في السفيه
فعندهما يحجر الحجر هو منع نفاذ التصرفات القولية لان النظر واجب حقا لدينه فان العفو
عن صاحب الكبيرة حسن وان اصر عليها كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن فغاية
فعل السفيه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة لما كان مؤمنا يستحق النظر اليه وقياسا عطف
على قوله حقا له

على منع المال وايضا صون العبارة لاجل النفع فاذا صار متضررا يجب دفعه وايضا نظرا للمسلمين
فان السفهاء ان لم يحجروا اسرفوا فيركب عليهم الديون فيضيع اموال المسلمين في ذمتهم مثل
ان يشتري جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال كما فعله واحد من ظرفاء طلبة
العلم في بخارا وقصته انه دخل ذات يوم في سوق النخاسين فعشق جارية بلغت
في الحسن غايته فعجز عن مكان شرائها لعجزه وكان في الفقر والمتربة بحيث لا يملك قوت
يوم فضلا عن ان يملك مالا يجعله ذريعة الى مواصلتها فاستعار عن بعض خلانه ثيابا نفيسة
وبغلة لا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس لباس التلبيس وركب البغلة وشركاء درسه
يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل السوق فظن النخاسون انه حاكم بخارا الملقب بصدر جهان
فجلس على شرفة ودعا صاحب الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها
في المجلس بحضرة العدول فرجع الى المنزل ممتليا بهجة وسرورا ورد العواري الى اهلها فلما
جاء البايع لتقاضي الثمن لقي المشتري وعرف فنونه فاخذ ينتف عثنونه وهذا بناء
على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر جاره عند ابي يوسف وعند ابي حنيفة لا يحجر
لان السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب عن علم اى صادرا عن علم ومعرفة فلم يكن سببا للنظر
وما ذكر في النظر حقا له فذلك جائز لا واجب كما ذكر في صاحب الكبيرة وانما يحسن اى حجر السفيه
بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار اهليته والعبارة والاهلية نعمة اصلية
واليد زائدة فيبطل قياس الحجر على منع المال ثم لما كان الحجر بطريق النظر اى عند ابي يوسف
ومحمد يلحق في كل حكم الحجر كان فيه النظر بالصبي والمريض والمكره المحجور

ان ولدت جاريته فادعاه تثبت نسبه منه وكان الولد حرا لا سبيل عليه والجارية ام ولد

له ولو لم تكن حرة لان توفير النظر في الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى ذلك

لابقاء نسله وصيانة مائه ويلحق في هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون لو ادعى نسب

ولد جاريته يكون في ذلك كالصحيح حتى تعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هي ولا ولدها

لان حاجته مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه

كان شراؤه فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء المكره

فيثبت له الملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح

لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم ملحق بالصبي ولهذا لم يجب على المحجور شيء لا يسلم له

ايضا شيء من سعايته فيكون السعاية الواجبة على العبد للبايع وهذا الحجر عندهما اي

الحجر المختلف فيه الذي هو بطريق النظر انواع اما بسبب السفه فينحجر بنفسه اي بنفس السفه

بلا احتياج الى ان يحجر القاضي عند محمد ويحجر القاضي عند ابي يوسف واما بسبب الدين بان

يخاف ان يلجئ اموالَه التلجئة الى المواضعة مفصلة ببيع او اقرار فيحجر عليه ان لا يصح تصرفه

الا مع الغرماء وان لم يكن سفيها متصل عاقلا وهو قوله فيحجر واما بان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الدين

فيبيع القاضي فهذا ضرب حجر وتنتهي الشرع وهو خروج مديد وهو لا ينافي الاهلية ولا شيئا من

الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه يمنع

الصوم وبعضه لا واختلفوا في الصلوة فعند الشافعي القصر رخصة وعندنا اسقاط لقول

عايشة رض فرضت الصلوة ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ولان حد النافلة يصدق

على

اى لما اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء اما القائم يتصل بسبب الوجوب

على الركعتين الساقطتين ولتسمية الصدقة في الحديث ولعدم افادة التخيير على ما مر اي في فصل العزيمة

والرخصة وانما تثبت هذا الحكم اي القصر بالسفر لما اتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال

القضاء لا يجوز القصر ولما كان السفر بالاختيار قيل لما شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل

له الفطر بخلاف المريض لكن لو افطر يصير السفر شبهة في الكفارة ولو سافر الصائم لا يفطر بخلاف

ما لو مرض لكن لو افطر لا كفارة عليه اي الصائم المقيم لو سافر وافطر لا يجب عليه الكفارة

ولو افطر ثم سافر لم تسقط اي الكفارة بخلاف ما لو مرض والفرق بينهما ان الصحيح لو افطر

حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن لو مرض في هذا اليوم يسقط الكفارة لانه تبين بعروض

المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري و

المرض ضروري واحكام السفر تثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر علة والسنة

المشهورة ما روي عنه عم واصحابه رض انهم ترخصوا برخص المسافر مجاوزتهم العمران والقياس

ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس

بما روينا ثم لما نوى الاقامة قبل الثلثة يصح وان كان في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلثة

يشترط موضع الاقامة لان الاول منع اي نية الاقامة قبل ثلثة ايام منع للسفر وهذا رفع

اي نية الاقامة بعد ثلثة ايام دفع للسفر والمنع اسهل من الدفع وسفر المعصية يوجب الرخصة

وقد مر اي في فصل النهي على ان المعصية منفصلة عنه فان البغي وقطع الطريق والتمرد

معصية ولذا كانت في المصر والرحل قد يخرج غازيا ثم يستقبله عير فيقطع عليهم الطريق

فصار النهي عن هذا السفر لمعنى في غيره من كل وجه بخلاف السكر لانه عصيان بعينه فلا يثبت

بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال العقل

وقوله غير باغ ولا عاد اي فاكلا غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق قد تمسك به الشافعي على عدم
الرخصة لمن يسافر للمعصية فجعل قوله غير باغ حالا من قوله فمن اضطر ونحن نقول لابد من
تقدير قوله فاكل ثم نجعل غير باغ حالا من اكل فمعناه غير طالب للميتة قصدا اليها ولا آكل الميتة
تلذذا او اقتضاء للشهوة بل ياكلها دافعا للضرورة ولا عاد حد ما يسد جوعته او لا تبتغي
ان يتجاوز حد سد الرمق ولا يتعدى اي لا يرفع الجوعة اكثر ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا
من غير ان يقصد قصدا تاما كالرامي الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم
يقصد به الانسان فوجد غير تام وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن الاجتهاد قصده
ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا ياثم اثم القتل ولا يؤاخذ بحد وقصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على
المعذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه ضمان مال لا جزاء فعل ويصلح
ان الخطاء مخففا لما هو صلة لم تقابل مالا او وجبت بالفعل كالدية انما قال هذا لان ما يجب بسبب
المحل لا يكون الخطاء مخففا فيه كما ذكر في المتن لانه ضمان مال ويوجب الكفارة لانه لا ينفك عن ضرب
تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة والعقوبة اذ هو جزاء قاصر الضمير يرجع الى ما هو دائر
والمراد به الكفارة ويقع طلاقه عندنا لا عند الشافعي لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا ان دوام
العمل بالعقل بلا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه لا مقام اليقظة
والرضى فيما يبنى عليهما كالبيع اذ لا حرج في دركهما توضيح ان الاصل ان لا يعتبر الاعمال الا
وان تكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة اما اذا كانت صادرة عن سهو وغفلة يجب
ان لا يعتبر ولا يؤاخذ الانسان بها لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ولان السهو والغفلة

مركوز

مركوز في الانسان فيكون ذلك عذرا لكن هذا امر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقمنا البلوغ مقام
دوام العقل عن غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة انما تعرضان
لنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا تقع السهو والغفلة الا نادرا
وكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم
نعتبر انه ربما يسهو في وقت ما هذا معنى قوله ان دوام العمل بالعقل الخ وانما لم نقم البلوغ مقام
اليقظة حتى ابطلنا عبارات النائم وكذا لم نقم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المبنية على
مقامها الرضى كالبيع ونحوه اذ لا حرج في درك اليقظة والرضى ولا نحتاج الى اقامة الدليل فان الاصل
ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها يقام ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة
اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر اليقظة والرضى فيما يعتمد على الرضى ثم عطف على قوله ويقع
طلاقه قوله ولو اجرى البيع على لسانه اي لسان الخاطئ خطاء وصدقه خصمه يكون كبيع المكره
واما الذي من غيره فالاكراه هذا هو القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو اما ملجئ بان يكون
بفوت النفس او العضو وهذا معدم للرضى مفسد للاختيار واما غير ملجئ بان يكون بحبس
او قيد او ضرب وهذا معدم للرضى غير مفسد للاختيار والاكراه لا ينافي الاهلية والخطاب
لان المكره عليه اما فرض كما لو اكره على شرب الخمر بالقتل او مباح كما لو اكره على الافطار في
شهر رمضان او مرخص كما لو اكره على اجراء كلمة الكفر او حرام كما لو اكره على قتل مسلم بغير حق
فيؤجر مرة ويأثم اخرى ولا الاختيار اي لا ينافي الاختيار لانه حمل على اختيار الاهون
والاصل ان في ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا شرعا انقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم
اختيار الاكراه عند ان فيه

الاكراه التام دون الناقص فانه يفوت الرضى

بان يقع على النفس او الاعضاء

اما ان يكون بحق كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون عذرا او اما ان لا يكون واعلم انى اقمت لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر ليلائم تبدل الفتح بالكسر والعكس فتقتضي دفع الضرر بدون رضاه اى رضا الفاعل ثم ان امكن نسبة الفعل الى الحامل ينسب والا يبطل فيبطل الاقوال كلها لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره ويضمن الحامل الاتلاف اى اذا اكرهه على اتلاف مال الغير لان نسبة الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل وان لم يكن عذرا لا يقطع اى الحكم عن فعل الفاعل فيجلد الزاني ويقتص قاتل المكرهين وانما يقتص حامل بالتسبيب حول الاشكال — القاتل مكرهين خ

وهو انه لما لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب ان يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعي فاجاب بان الحامل انما يقتص بالتسبيب وان كان الاكراه حقا لا يقطع ايضا اى الحكم عن فعل الفاعل فيصح اسلام الحربي وبيع المديون ماله لقضاء الديون وطلاق المولي بعد المدة بالاكراه يتعلق بما ذكر وهو الاسلام الحربي وطلاق المولي وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي ان الزوج يجبر على الطلاق بعد مضي الايلاء لا اسلام الذمي بناء بالاكراه لان اكراه الذمي على الاسلام ليس بحق فيبطل لما ذكر انه يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل والحبس عنده سواء وأصلنا ان الاكراه الملجئ لما افسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا اى صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك اى كونه آلة له ينسب الى الحامل والا اى وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل

(margin: يعني ان الاصل الذي عند ابي حنيفة واصحابه)

سبق

التكلم

يبقى منسوبا الى الفاعل فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير ممتنع فان كانت اى الاقوال مما لا تنفسخ ولا تتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق ينفذ لانها اى الاقوال التي لا تنفسخ تنفذ مع الهزل وهو ينافي الاختيار والرضى بالحكم ومع خيار الشرط عطف على قوله مع الهزل وهو ينافي الاختيار اصلا اى ينافي اختيار الحكم اصلا اما اختيار السبب فحاصل في الخيار فلان تنفذ بالاكراه اى الاقوال التي لا تنفسخ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى وجه الاولوية ان في الهزل اختيار المباشرة والرضى بها ثابتان لكن اختيار الحكم والرضى به منتفيان اما الاكراه فالرضى بالسبب والحكم منتف فيه اما اختيار السبب فحاصل في الاكراه مع الفساد فاذا كان الطلاق والعتاق واقعين في الهزل من غير اختيار الحكم والرضى به فوقوعهما في الاكراه مع فساد الاختيار اولى هذا ما قالوا ولكن يرد عليه ان اختيار السبب والرضى به حاصل في الهزل بدون الفساد اما في الاكراه فلا رضى بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه ولذا اتصل بقبول المال اى لو اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق يقع الطلاق بلا مال لانه اى الاكراه يعدم الرضى بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه اى على المال كما في خلع الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال بخلاف الهزل اما عند ابي حنيفة فلان الرضى بالسبب ثابت اما في الهزل دون الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه اى على المال في الخلع بطريق الهزل كما في خيار الشرط من جانبها اى لو خالعها بشرط الخيار لها يتوقف الطلاق على قبولها المال وانما قال في جانبها لان شرط الخيار في جانب الزوج

(margin: حتى يتوقف وقوع الطلاق ولزوم المال على اختيار الزوج المال فان اختار يقع الطلاق ويجب المال)

لا يصح في الخلع هازلا وهذا لان الخلع يمين في حقه معاوضة في حقها والمعتبر بها فالهزل لا يؤثر في بدل
الخلع فيجب ولكن كانت مما ينفسخ ويتوقف على الرضى كالبيع والاجارة تفسد بالملجئ وغيره
مما سواه لعدم الرضى وكذا الاقارير كلها لقيام الدليل على عدم المخبر به والافعال منها ما لا
يحتمل في ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل كالاكل والشرب والزنى فيقتصر على الفاعل ومنها
ما يحتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية تقتصر عليه ايضا لان في تبديل المحل مخالفة
الحامل وفيها بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه انما حمله على الجناية على احرامه
ولو جعل آلة يصير الجناية على احرام الحامل فكما اكره على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه
لانه اكرهه على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليما للمغصوب وتتبدل ذات الفعل ايضا
فان البيع حينئذ يصير غصبا والاعتاق ولكن كان لا يحتمل ذلك اي لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل لانه
من الاقوال لكن الاتلاف فعل يحتمله فالحاصل ان الاعتاق تصرف قولي لكننا تلاف فيقتصر
على الفاعل في المعنى الاول لم يجعل آلة وفي المعنى الثاني وهو الاتلاف يجعله آلة فيضمن الحامل فهذا
معنى قوله لكن الاتلاف فعل يحتمله فينتقل الى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل لانه من حيث
انه اعتاق يقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه التبديل اي وان لم يلزم من جعله آلة
تبديل محل الجناية يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضربه عليه واتلفه
فيخرج الفاعل من البين فيضاف الى الحامل ابتداء فموجب الجناية عليه فقط اي على
الحامل فان كان عمدا يقتص منه فقط لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة لانه اكرهه بالجناية على
دينه ولو جعل آلة يتبدل محل الجناية فيأثم كل منهما والحرمات انواع حرمة لا تسقط

ول

ولا يدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا لان دليل الرخصة خوف الهلاك وهما في ذلك سواء
اي القاتل والمقتول ولما كان سواء لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه وكذا جرح الغير
لما اكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح لا جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل
له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير والزنا قتل معنى فان ولد الزنا
بمنزلة الهالك لانقطاع النسب عن الغير هلاكا فان اكره على الزنا لا يحل الزنا وحرمة
تسقط كالميتة والخمر والخنزير والاكراه الملجئ يبيحها لان الاستثناء من الحرمة حل
وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه حتى ان امتنع اثم لا غير الملجئ اي لا يبيحها
غير الملجئ لعدم الضرورة وحرمة لا تسقط لكن تحتمل الرخصة وهي اما في حقوق الله تعالى
التي لا تحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لا يحتمل السقوط ابدا واما في حقوق
الله تعالى تحتمل السقوط في الجملة كالعبادات فيرخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا وقف
حرمة فيه الرخصة وزنا المرأة من هذا القسم لانه ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف
زناه اي اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجئ رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله
تعالى وليس من باب الاكراه على قتل النفس لانه ليس في زنا المرأة قطع النسب
اذ لا نسب من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل فانه
بمنزلة قتل النفس لانه قطع النسب ولما رخص زناها بالملجئ لا تحد بغير
الملجئ للشبهة وتحد هو اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجئ يكون زناها مرخصا
فينبغي انها ان زنت بغير الملجئ تحد لعدم شبهة الرخصة واما في حقوق العباد

قال النبي عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار صدق رسول الله

كاتلاف مال المسلم وحكمه حكم اصوبه في انه يرخص بالملجي وان صبر صار شهيدا والمراد باصوبه حرمته لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط ومما حق الله تعالى وجب الضمان لوجود العصمة والله ولي العصمة والتوفيق وبيده خزاين التحقيق

قد وقع الفراغ عن التحرير والمقابلة بقدر الطاقة البشرية هذه النسخة الشريفة الكاملة في مذهب الحنفية على يد اضعف عباد الله جرما واقواهم جرما محمد بن حاجي بكر اصلح الله شانه وصانه عما شانه في اوايل شهر الله المبارك جمادى الآخر في ليلة الجمعة في بلدة ادرنه في مملكة السلطان الاعظم المالك الرقاب الامم الصاحب السلاطين العالم خلد الله ملكه الى طي الارض وانشقاق السماء سنة سبع واربعين وثمانمائة من هجرة النبي المختار صلى الله عليه وعلى آله وعلى اصحابه والحمد لله موصل الطالبين الى مقاصدهم تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب

رباعي مصنع

معلوم تو نيست آخر احوال دلم

كشاده قيفال

احوال دلم كشاده قيفال دلم

هنوز

احوال دلم هنوز معلوم تو نيست

كردد

معلوم تو كردد آخر احوال دلم

خطبة الوعظ

الحمد لله الذي روح ارواح العارفين بانوار اسراره وشوق اشباح المشتاقين باسرار انواره ونور صدور المجتهدين بآثار انوار جلاله واضاء بواطن الذاكرين باضواء اذكاره حتى استنار اطراف السماء بدعاء عباده واستضاء ارجاء الهواء بعبادة عبيده وامائه ورفع طبقات درجات احبائه وبسط بساط القبول لاوليائه وخص الموحدين باصناف نواله وعطائه والصلوة على النبي الامي الهاشمي الى احبائه واعدائه وعلى آله واصحابه من قبل الدعوة وقام تحت لوائه وعلى امناء امته وعلماء الدين واحبائه وعلى من حضر في هذا المقام من اغنيائه وفقرائه وسلم تسليما كثيرا

بحر ضبت حبيبٍ وماءُ شنٍّ باردٍ   وقال زهير كعبا الرياحَ بها وغيّرها   بعدي سوافي المور والقطرِ   ماءُ القطر معطوف على سوافي لا بجر الجوار

قال الفرزدق
فلا أبيت ان مات أتانك راكبٌ   الا الى بسطام بن قيس بخاطبِ
بخفض بخاطب على الجوار
مع عطفه على راكب
الا تاه في
الوحش

السوافي جمع سافية
وهي الرياح المثيرة
المور بالضم الغبار
بالريح مجانا
نقولها

الأليّة الحلف تقول آلى يولي ايلاءً مثل أعطى يعطي اعطاءً والجمع الألايا مثل عطية وعطايا ومنه قول القائل   قليل
الألايا حافظ ليمينه   وان ندرت منه الأليّة برّت   يعني بهذا ويقول فانه قليل الحلف وان حلف بطريق الندرة
بان وقعت يمينه على سرعة من غير قصد حفظ يمينه   فقوله برّت كان اصله برّ في يمينه اي صدق فحذف المضاف
مع حرف الجر فانقلب الضمير المجرور مرفوعا كما في قوله تعالى والذي خبث لا يخرج الا نكدا   اي كما في الكشاف في نهاية

يالطيف ياودود ياسلام يامؤمن ياحفيظ   يقرأ كل يوم مرة ١٢٩   بعد صلوة الفجر